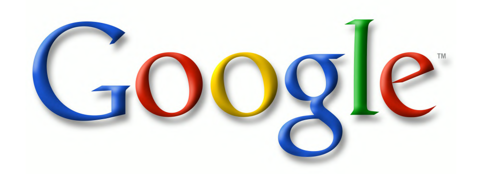
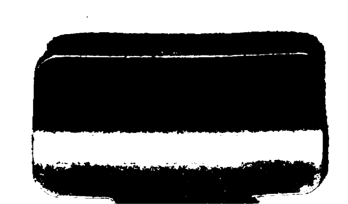




UC-NRLF
$B 108 815

$1.25 goa

Leonard Batz.
peroghi.





Historisch-exegetische Abhandlung

über das

Erste allgemeine Concil

in

Jerusalem

(52 nach Chr.)

nebst

einer gedrängten Würdigung der neuern Kritik der Gegner
aus der Tübinger Schule

von

Wilhelm Schenz.

Gekrönte Preisschrift.

Regensburg, New-York & Cincinnati,
Verlag von Friedrich Pustet.
1869.

„Ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προςανέθεντο.“

(ep. ad Galatas II, 6.)

Druck von E. Stahl in München.



Hochwürden Wohlgeboren

Titl. Herrn

Franz Joseph Heim,

b. geistl. Rathe, Prosynodalexaminator, Stadtpfarrer
zu St. Ulrich und Afra in Augsburg,

dem Gönner seiner Jugend,

dankbarst und verehrungsvollst gewidmet.

Vorrede.

Das Wort unsers heiligen Vaters, mit dem er ein bevorstehendes Concil verkündigte, war nicht so bald in die Oeffentlichkeit gedrungen, als es in den gläubigen Herzen Begeisterung, aber auch in den ungläubigen Staunen und Bewunderung weckte für den Silbergreis, der das Steuerruder um so fester handhabt, je höher die Wogen gehen. — Nicht blos die kirchliche, auch die außerkirchliche Journalistik zählt das Concil den „brennenden“ Tagesfragen bei, und, ehe dasselbe noch gehalten worden, sind die an es geknüpften Hoffnungen und Erwartungen hinreichend, eine Conciliums-Literatur anzusammeln.

Aber während der Werth jener Function, welche die Concilien am Körper der Kirche verrichten, gegenwärtig den Geistern mehr als je bewußt wird, richtet sich der Blick fast unwillkürlich auf die Erstlingssynode, welche das Rathen und Thaten der Apostel in Person vor allen folgenden eigenthümlich auszeichnet. — So konnte es nicht befremden, wenn die hochwürdige theologische Facultät der

alma Ludovico-Maximilianea wie in Vorahnung für das Studienjahr 1867/68 eine historisch-exegetische Abhandlung über die Apostel-Synode als Preisfrage stellte. — Und da eine bekannte wissenschaftliche Richtung innerhalb der protestantischen Theologie gerade die Apostel-Synode für eine Dichtung hält, ausgesonnen, die zwischen der petrinischen (judenchristlichen) und paulinischen (heidenchristlichen) Kirche inneliegende Spalte zu überkleistern, so sollte auch diese Ansicht geprüft und je nach Befund zurückgewiesen werden.

Aus dem Versuche, trotz unzulänglicher Kraft mittelst Ausdauer eine solch' zweiseitige Aufgabe zu lösen, ist vorliegende Arbeit hervorgegangen, welche nur deßwegen jetzt schon dem Drucke übergeben wird, weil das wohlwollende Urtheil gewiß zuständiger Richter ermuthigte, und weil gemäß eines academischen Statuts die Zulassung zum Rigorosum von Drucklegung der Dissertation abhängt.

Hinsichtlich des größeren ersten Theiles dürfte auch ein gestrenger Kritiker anerkennen, daß das vorhandene Material selbstständig verwerthet und manches neue Ergebniß beigebracht wurde.

Anlangend den zweiten und kleineren Theil schien es nicht genügend, nach Lekebusch's Vorgang (in seinem verdienstvollen Buche „über Composition und Entstehung der Apostelgeschichte") blos die Harmonie zwischen den treffenden Partien der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes zu vertheidigen. Die gegnerische Anschauung vom Concil beruht ja weitmehr auf der Voraussetzung, daß die Gesammtliteratur der zwei ersten Jahrhunderte einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Christenthum des Paulus und

und jenem der Apostel aufzeige, denn auf den angeblichen Widersprüchen in den beiden genannten Schrifterzeugnissen.

Eine gründliche Widerlegung wird sich daher bei der Gesammtliteratur jenes Zeitraumes berathen müssen, um die Wurzel des falschen Erkenntnißbaumes auszureißen, statt blos einen einzelnen Zweig desselben abzulösen.

Das sah Lechler ein. Denn hatte Schwegler es für nöthig gefunden, durch die Darstellung des nachapostolischen Zeitalters seinen Aufstellungen über den Charakter des apostolischen einen Halt zu geben, so antwortete folgerichtig auch Lechler mit Untersuchungen über das apostolische und nachapostolische Zeitalter.

Allein mag man im Ganzen seinem Resultate freudig zustimmen, daß, was gegen Schluß des zweiten Jahrhunderts erst bestimmt nachgewiesen werden wollte,[1]) — die Einheit der Lehre der verschiedenen Apostel und Apostelschriften — bisher schon, meist unbewußt, vorausgesetzt war, in Einzelnem kann man ihm nicht beipflichten. So wenn er (S. 246 ff.), allerdings dem Beispiele Mehrerer folgend, in Gal. II, 2 eine öffentliche und private Versammlung angezeigt wähnt, ohne zu beachten, daß dem *κατ' ἰδίαν* ein *δημιωστὶ*, dem *δὲ* ein *μὲν* entsprechen müßte. — Nicht minder bleibt bedauerlich, daß er den Marcionitism nur flüchtig anführt. — Hier möchte wohl unsere Auseinandersetzung ergänzend eingreifen. Doch sei nicht verschwiegen, daß eine vollbürtige Gegenkritik des kritischen Standpunkts der Tübinger eine Kenntnißnahme

---

[1]) „Weil", wie der Autor S. 323 fast unanständig bemerkt, „damals die Quellen der religiösen Erkenntniß in Einer Brunnenstube sich zu sammeln begannen."

der Apokryphen und Pseudepigraphen bedingt, wie sie von dem in den Jahren des theologischen Tirociniums Stehenden kaum erwartet werden kann.

Schließlich entledigt sich der Verfasser einer angenehmen Pflicht, indem er den hochwürdigen Herren geistlichen Räthen Reithmayr, Thalhofer und Reischl für die ihm gewordene Aufmunterung und Anregung hiemit öffentlich seinen innigen Dank ausdrückt.

München, den 8. März 1869.

Der Verfasser.

Erstes Buch.

Historisch-exegetische Abhandlung über das Apostel-Concil.

I. Abschnitt.

Geschichtliche Einleitung zum Concil.

§ 1.

Verhältniß der ersten Christen zum Judenthume.

„Dieser Mensch hört nicht auf, wider den hl. Ort und das Gesetz zu lästern; denn wir haben ihn sagen gehört: Jesus, der Nazaräer, wird diesen Ort zerstören und die Satzungen ändern, welche uns Moses überliefert hat"[1]) — so lautete die Anklage, welche die Synagoge und ihre Anhänger zunächst zwar dem Hellenisten[2]) (?) Stephanus, folgerichtig indeß seinen Glaubensgenossen allzumal vermeint hatte. Allein was dem Entscheide einer Synode vorbehalten blieb, in der That die Unabhängigkeit der neuen von der alten Gesetzesreligion auszusprechen — mußte erst durch den blutigen Kampf des Stephanus und eine Anzahl unblutiger, aber darum nicht minder erbitterter Kämpfe durchgefochten werden. Denn nur mit Besorgniß konnten die conservativen Juden gewahr werden, wie Jesu Jünger noch unter den Augen des Meisters, ja

---

[1]) actt. VI, 13, 14.

[2]) actt. V, 36 führt auch ein streng gesetzlicher Jude nicht den hebräischen „Matthias", sondern den gräcisirten Namen „Theudas".

mit dessen ausdrücklicher Billigung, den „Zaun" der Rabbinen durchbrachen. — Mit ungewaschenen Händen wagten sie zu essen.[1])

Und gerade derjenige, welchen der Herr zum Haupte bestellt, nahm bei einem infamirten Handwerker, dem Gärber Simon[2]) Wohnung. Solches hätte ein tadelloser Gesetzeskundiger nicht über sich vermocht.[3])

Indessen wäre es gefehlt zu glauben, daß die ersten Christen im Aeußerlichen schon gleich beim Beginne einen Bruch erzweckten.

Sie zeichneten sich vielmehr anderntheils durch unermüdlich fleißigen Tempelbesuch aus.[4]) Daß sie das Brod in Privathäusern brachen, geschah verborgen, konnte wenigstens nicht anstößig sein. — Der Citation des Sanchedrin setzten sie keinen Widerstand entgegen, sondern erkannten denselben als zu Recht bestehende Behörde an[5]), obwohl sie durch die Gunst des Volkes sich gegen Verfolgungen sichern konnten.[6]) — Das Institut der Gütergemeinschaft[7]) hatte für Juden wenig Befremdendes, da es nur die Permanenz des gesetzlich fixirten Jubeljahres verkörperte. — Selbst auf Reisen blieb Petrus der Vorschrift des Gesetzes eingedenk. „Er stieg auf den Söller hinauf, um zu beten, etwa um die sechste Stunde."[8]) Der unbekannten Stimme, welche ihn vom Unreinen kosten hieß, setzte er anfänglich entrüstete Weigerung entgegen.[9]) Als ihn bei der Rückkehr von der Taufe des Cornelius aus der Gemeinde Einige wegen Umgangs mit Heiden berückten[10]), fand er nur in der Bezugnahme auf die Vision eine ausreichende Entschuldigung für die mit „Gojim" vollzogene Gemeinschaft.[11]) — Auch Paulus und Barnabas wenden sich zuerst

---

1) Matth. XV, 2. — Hingegen Sotah 4 b: „Wer die Handwaschung geringschätzt, wird aus der Welt ausgerottet."
2) actt. X, 6.
3) cfr. Codeschin fol. 82, 2.
4) actt. II, 46.
5) actt. IV, 8.
6) l. c. V, 26.
7) ibid. IV, 32.
8) actt. X, 9.
9) ibid. V. 14.
10) ibid. XI, 3.
11) l. c. V. 12.

an die Männer Israels und jene, die Gott fürchten.[1]) Da sie freilich bei der Verstocktheit der Juden ihre Bemühung lahm gelegt sahen, trugen sie kein Bedenken, mit Verletzung des nationalen Vorurtheiles heidnische Hörer um sich zu schaaren.[2]) Das bekundet bereits einen Fortschritt — entgegen dem betroffenen Staunen des Gefolges Petri ob der Bekehrung des ersten Heidenchristen;[3]) denn dort obwaltete noch die Vorstellung, als ob ein Heide erst „Proselyt der Gerechtigkeit" werden müßte und nur als für immer adoptirter Abrahamit in das Christenthum eintreten dürfte.[4]) Im Grunde war es für die Christen ein Trieb der Nothwendigkeit, sich bislang unter dem schützenden Dache des Judenthums zu verbergen. Welchen Vortheil es den Christen eintrug, daß ihre äußere Erscheinung nur den Eindruck einer jüdischen Secte machte, zeigt etwas später besonders auffällig die Sentenz des korinthischen Statthalters Gallio.[5]) Umgekehrt, erwägt man, wie sogar die erstarkte Kirche des zweiten Jahrhunderts, welche vermöge ihrer Organisation[6]) vom römischen Gesichtspunkte aus unter den Begriff eines collegium illicitum fiel, sich der eben deßhalb von Rom her wüthenden Stürme nur mit Mühe erwehrte: so läßt sich das Schicksal der ersten christlichen Pflanzungen ermessen, falls diesen nicht das Aushängeschild des Mosaismus ein schirmendes Asyl verschafft hätte.[7]) Für den tiefern Einblick in den Zustand der Kirche um die Zeit des jerusalemischen Conventes erscheint es geboten, auch die Stellung der Juden von damals ins Auge zu fassen; denn aus ihnen ergänzte sich die Kirche zum großen Theile; und von solchen jüdischen Neophyten, welche nach der Taufe mit dem äußeren Bekenntnisse nicht immer die innere Gesinnung wechselten, ging ja

---

1) Der Titel φοβούμενοι τὸν θεόν diente euphemisch für προσήλυτοι, worin eine odiose Nebenbedeutung lag, wie Chrysostomus homil. 29 ad actt. XIII, 16 (ed. Montfaucon) hervorhebt.

2) actt. XIII, 46.

3) ibid. X, 45.

4) Vgl. Friedlieb in der österreich. Vierteljahrsschr. Jahrgang 1863. S. 168.

5) actt. XVIII, 15.

6) cfr. Tertull. apologeticus cap. 39.

7) Vgl. den Artikel „Altrömische Rechtsanschauung in Bezug auf die christl. Kirche" von Thiel in der Tübinger Quartalschrift 37. Jahrgang. 1. Heft. 1855.

der erste Anstoß zu einer großen Bewegung aus, deren mögliche Beilegung die Aufgabe des Concils ausmachte./

§ 2.

Verhältniß der Juden zu den Ausländern, sowie insbesondere zu den ersten Christen.

1. Ein heiliger Wille Gottes hatte dem Hebräer die Pflicht auferlegt, den Fremdling, d. h. den Heiden zu lieben.[1] Hiebei sollte ein doppeltes Motiv bestimmend einwirken: erstlich die Erwägung, daß Gott selbst den Fremdling lieb habe; sodann die Dankbarkeit für die Wohlthaten, welche das Volk Jakobs in der Fremde, in Aegypten nämlich, erfahren hatte. Wie sehr mußte der Nation das Bewußtsein ihrer geschichtlichen Vergangenheit; wie sehr das Gedächtniß für das Wort Jehovas, „denn Fremdlinge waret ihr im Lande Mizraïm" allmählig entschwunden sein, als sie nunmehr in jedem Ausländer einen Paria verachtete!

Gegen die Anklage des Partikularismus, welche der Unverstand wider den Gesetzgeber Moses selbst erhoben hatte, tritt übrigens schon Mark Aurels Zeitgenosse, der Apologete Theophilus[2]) in die Schranken. »Peregrino molestus non eris; scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Aegypti«[3]) ist ihm die Capitalstelle, welche dem Juden sein Verhalten gegenüber dem Ausländer deutlich vorgezeichnet. Und so künde gerade das richtig erfaßte Gesetz dem Dämmerrothe gleich die christliche Freiheit an. — Also war es nur jüdisch-pharisäische Pedanterie, wenn Israël nicht nur hermetisch gegen die Grenznachbaren sich abschloß, sondern auch den Boden der Nichtisraeliten und die Luft über dem Heidenlande für religiös unrein erklärte.[4]) Und wenn die Pharisäer, welche als Stern und Kern der jüdischen Volksgesinnung anzusehen sind, eine solche Befehdung alles Fremdartigen zur Schau trugen, ja selbst gegen internationale Gegner, wie die Sadducäer waren, Kehrt

---

[1]) Deut. X, 18, 19.

[2]) Ad Autolicum lib. III. — (Dodwells Hypothese, welche die Schrift einem spätern Theophilus beilegen möchte, ist bereits durch Tillemont tom. 3 p. 612 zurückgewiesen worden.)

[3]) Exodus XXIII, 9.

[4]) cfr. Tractate wie Schabbath fol. 15a; Baba kama 83, a. Sotah 49, a.

machten;[1]) so läßt sich vermuthen, welche Aufnahme das Christenthum im Allgemeinen zu hoffen hatte.

2. Nach dem Verfahren, welches gegen einen der ersten Zeugen für den Messiasglauben — gegen den Blindgebornen — beliebt wurde,[2]) ließ sich erwarten, daß der Sanhedrin die Adepten der neuen Lehre auch fernerhin mit dem Cherem belegen würde. Wenn das Befürchtete nicht eintrat; so lag der Grund keineswegs in der Duldsamkeit der jüdischen Behörde[3]), sondern lediglich in den unwiderstehlichen Eindrücken, welche das Wunder der Apostel bei der Menge gemacht hatte.[4]) Solche Schüchternheit mußte indeß bald wieder der gewohnten Verfolgungsmanie weichen. Nicht einmal die besonnene Rede des Rabbi Gamaliel[5]) blieb einer nachhaltigeren Wirkung sicher. Hatte der Widerspruch der Synagoge sich in fruchtlosem Versuche erschöpft, die Gesammtheit der Apostel unschädlich zu machen,[6]) so betrieb man jetzt den Einzelnkampf. Der an Stephanus vollführte Justizmord war nur das Anfangslied einer langen Kette von Verfolgungen, welche der Verfasser der Apostelgeschichte mit der ihm eigenen anschaulichen Darstellungsart als eine Versprengung der Heerde bezeichnete, während die geschlossene Reihe der Hirten nicht gesprengt werden konnte.[7])

---

1) Vollständig zeigte sich der Sieg der Pharisäer, als um die Zeit des Unterganges des jüdischen Staates die Sadducäer feierlich excommunicirt wurden. (Mischna Niddah 4, 2.)

2) Johannes IX, 22.

3) Neander „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche". 3. Aufl. 1841, behauptet I, 56 ff. irrthümlicher Weise, es scheine nicht, daß die pharisäische Partei unter den Juden sich die Verfolgung der Anhänger Jesu angelegen sein ließ, 1) weil sie die unwissenden Galiläer keiner weitern Aufmerksamkeit würdigte; 2) aus Oppositionsgeist wider die Sadducäer. Erst der Angriff des Stephanus habe auch die Pharisäer aus ihrer Lethargie endlich aufgerüttelt. Allein Stellen, wie actt. IV, 1, 6, welchen actt. V, 17 nicht entgegensteht, beweisen das Gegentheil. Annas und Kaiphas huldigten ja dem Pharisäismus; denn erst vom Sohne des in Rede stehenden Annas meldet Josephus (antiqq. XX, 9, 1), daß er den Sadducäern zugeschworen.

4) actt. III, 11.

5) l. c. V, 34.

6) l. c. V, 24.

7) l. c. VIII, 1.

Auch für die außerpalästinensischen Juden bestand der dirigirende geistliche Synod in Jerusalem.[1]) Das hatte die Wirkung, daß der junge Saulus mit Ermächtigungsschreiben des Hohenpriesters nach Damascus reiste. Und als das unmittelbare Eingreifen der göttlichen Erbarmung seinen Sinn änderte, entging er nur durch die Flucht den Mordgelüsten der Eiferer, welche in der Tödtung nicht blos ein erlaubtes, sondern auch zugleich das wirksamste Mittel der Widerlegung des Gegners erblickten.[2]) Um an Popularität zu gewinnen, mußte Agrippa I. selbst die Lieblingsapostel des Herrn ergreifen.[3]) Es stand zu vermuthen, daß die hellenistischen Juden, welche wegen ihres Aufenthaltes in der Diaspora bei den palästinensischen Glaubensgenossen selbst discreditirt waren,[4]) dem andringenden Christenthume bereiter entgegenkommen würden. Allein Paulus und Barnabas erfuhren auf ihrem apostolischen Wanderzuge durch Kleinasien[5]) die heftigsten Anfeindungen von dieser Seite. — So thürmte sich Ein Hinderniß um das andere auf, das extensive Wachsthum der Kirche aller Orten zu hemmen. — Während aber „der Geist aus den Höhen" derlei Angriffe vereitelte, erstarkte zugleich die innere Kraft des Christenthums, wie ein Blick zeigt auf

§ 3.

die christliche Gemeinde in Jerusalem.

(Elemente dieser Gemeinde. — Ihr Wachsthum. — Ihre Missionswirksamkeit. Ihr Ansehen.)

Sie zählte anfänglich ungefähr 120 Brüder.[6]) „Doch sind innerhalb dieser kleinen Gemeinde bereits eingeschlossen und erkennbar alle die wesentlichen Keime und Typen, in welche sich der mystische Leib des Herrn voll welterfüllender Hoheit späterhin entfaltet hat: in Petrus der Primat, in den Aposteln der Episcopat und die leh-

---

1) Ueber den Einfluß der palästinensischen Juden in Damaskus. vid. Joseph. de bello Judaico. II, 20, 2.

2) actt. IX, 29, 30.

3) l. c. XII, 1—20.

4) Den hohen Vorzug, welchen in den Augen eines orthodoxen Israeliten das Wohnen im Lande der Väter begründete, haben die Rabbinen besonders drastisch ausgesprochen im Tuf haarez fol. 16, 2.

5) actt. XIII. 45, 50; XIV, 2, 18.

6) actt. I, 15.

rende Kirche überhaupt und in den hervorragenden Aposteln Jakobus und Johannes die künftigen Patriarchen und Metropoliten. In den Jüngern oder Brüdern erscheint die Laienwelt — die hörende, lernende Kirche, welche hinwieder als priesterliches und königliches Volk der Schoos ist, aus welchem durch Gottes Ruf die Nachfolge der Apostel und das besondere Priesterthum sich ergänzt."[1]) — Bald hatten sich um diesen Krystallisationskern neue Anhänger Jesu gruppenweise ringsum angesiedelt, so daß wohl schon im zweiten Jahre nach dem Hingange des göttlichen Stifters die Masse der Getauften bereits auf 5000 Männer oder beiläufig 15,000 Seelen angeschwollen war.[2])

Ein bedeutsamer Fortschritt kirchlicher Entwicklung lag in der Aufstellung von 7 Diaconen[3]), wodurch die Hierarchie jetzt schon trichotomisch[4]) gegliedert wurde.

Einer aus ihnen, der Diacon Philippus war es, welcher den ersten Ger thoschab (Proselyten des Thores) dem Evangelium zuführte.[5]) Folglich hatte ein von der jerusalemischen Gemeinde entsendeter Glaubensherold den Chamiten mit der Botschaft des Heiles bekannt gemacht. — Für das unbestrittene Ansehen der ersten und ältesten Apostelkirche zeigt die Rundreise, welche der Primas Petrus angetreten, um von dem Zustande der jungen christlichen Pflanzungen Kenntniß zu nehmen.[6]) — Durch die bald erfolgte Aufnahme des

---

[1]) Reischl: die hl. Schriften des neuen Testamentes zu Apostelgeschichte I, 15. S. 460 s.

[2]) actt. IV, 4.

[3]) l c. VI, 1—6.

[4]) Mit Neander (a. a. O. 1. Bd. S. 45), wie gewöhnlich geschieht, im Diaconate das erste regelmäßige Gemeindeamt zu erkennen, möchte gleichwohl unzulässig scheinen. Denn was hindert in der Stelle Luc. X, 1 die Einsetzung des Presbyterates wahrzunehmen? Folgt nicht am bezeichneten Orte aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden, daß der Herr in den 70 seinen Aposteln Mitarbeiter für die große Ernte geben wollte? Bei der raschen Vervielfältigung der Gläubigen wird man ohnehin gerne glauben, daß die Apostel früher Gehilfen im Predigtamte denn in der Armenpflege benöthigten. Allerdings waren wohl auch die Sieben von der Predigtthätigkeit nicht ausgeschlossen, aber nach dem Anlasse ihrer Bestellung zu schließen, jedenfalls erst in zweiter Linie mit ihr betraut.

[5]) Denn actt. IX, 27 u. 28 bekunden den Kämmerling der äthiopischen Kandake als solchen Proselyten.

[6]) actt. IX, 32.

Japhetiden[1]) Cornelius sollte endlich gerade an der jerusalemischen Kirche die noachische Verheißung wahr werden: »Dilatet Deus Japhet et habitet in tabernaculis Sem!«[2]) Die Scheu, welche Petrus zu überwinden hatte, um mit dem Fremdlinge eine Verbindung anzuknüpfen[3]), nöthigt zu dem Schlusse, daß der Bekehrte, wiewohl seine Erkenntniß bereits zum Monotheismus[4]) hindurchgedrungen war, bisher in keiner Beziehung zur Synagoge gestanden war, vielmehr in aller Form als Heide[5]) mußte erschienen sein. —

An dem Eindrucke, welchen der Erstlingstriumph auf dem zu Cäsarea mit so vielem Glücke betretenen Gebiete des Heidenthums in der Kirche von Jerusalem hervorrief[6]), kann man diese recht eigentlich als damaligen Mittelpunkt des Katholicismus erkennen. Und noch geraume Frist behauptete Jerusalem seinen Vorrang. Alle Primatacte hatte Petrus in Jerusalem vorgenommen. Hier leitete er die Wahl des Matthias[7]); hier bestätigte er seine oberste Strafgewalt[8]); hier erklärte er die Aufnahme der Heiden für zuläßsig[9]); sollte es nach solchen Begebnissen auffallen, wenn auch die letzte Kardinalentscheidung, welche die Kirche gegenüber der Synagoge noch zu fällen haben wird, von Jerusalem her über den Erdkreis ausgeht? Es übrigt, außer der Arena des Kampfes auch die Kämpfenden selber in's Auge zu fassen, welchen im dogmatischen Streite beim Concil eine Rolle zugetheilt ist.

---

[1]) l. c. X, 1 wird Cornelius als Centurio der italischen Cohorte, somit als Occidentale aufgeführt.

[2]) Genesis IX, 27.

[3]) actt. X, 28.

[4]) l. c. v. 2 φοβούμενος τὸν θεόν, zufolge der Verbindung mit εὐσεβής übrigens offenbar in einem von actt. XIII, 16 verschiedenen Sinne gebraucht.

[5]) Aeußerungen, wie actt. X, 28, 35; XI, 5 benehmen hierüber allen Zweifel.

[6]) act. XI, 18.

[7]) l. c. I, 15 seqq.

[8]) l. c. V, 3, 8.

[9]) l. c. VI, 2 seqq.

§ 4.

Barnabas.

(Das Außerordentliche seiner Befähigung für den Heidenapostolat.)

Er war seiner Abkunft nach ein Cypriote und Angehöriger des Stammes Levi.[1]) Die Tradition fügt ihn der glücklichen Schaar jener Siebzig bei, welche der leibhaftigen Nähe des Heilandes während seines Erdenwandels gewürdiget worden.[2]) Wenn je, so gilt bei ihm: Nomen et omen habet. Lukas[3]) nämlich dolmetscht den Beinamen Barnabas (der eigentliche Name ist Joseph) durch „Sohn des Trostes," wonach man freilich statt Barnabas = bar nebuah eher bar nachamah erwarten möchte.[4])

Die wenigen Streiflichter, welche die Apostelgeschichte auf die Person des Barnabas fallen läßt, reichen hin, um zumal dessen Berufseifer vortheilhaft zu beleuchten. Rühmlich besonders ist die Lobeserhebung, welche die Entsendung nach der antiochenischen Filiale begründet, „indem er ein trefflicher Mann, des hl. Geistes und Glaubens voll war."[5]) — Aehnlich läßt Chrysostomus[6]) sich vernehmen, die Apostel hätten für den Joseph das Epitheton Barnabas deßwegen geschöpft, weil er zu „zu ihrem Troste" vollendete Fähigkeiten für das übertragene Amt verrathen habe. Als sein hervorstehender Grundcharakter offenbart sich Milde und Sanftmuth; in dieser Hinsicht constatirt Chrysostomus einen Gegensatz zwischen dem zarten Gemüthe des Barnabas und dem männlich schroffen Ungestüm des Paulus, allerdings mit der Besorgniß dem letztern dabei

---

1) l. c. IV, 36.

2) Clemens Alexandr. stromm. II, 20. — Eusebius hist. eccl. I, 12.

3) l. supra cit.

4) naba (im Kal ungebräuchlich) heißt hervorbringen, zumal Worte; daher im Niphal als Gottes Dolmetsch reden, in welcher Absicht es auch sei. (Jeremias 23, 21; Joël 3, 1). Demnach ist das Wort im Sinne von „eine tröstliche Wahrheit Namens Gottes verkündigen" hinlänglich verbürgt. — Gegen Ullmann, welcher gewillt wäre (Studien und Kritiken 1828 S. 377) den Barnabas mit dem Barsabas (actt. I, 23) zu identificiren, muß entscheidend sein, daß zwischen saba und nebuah eine zu große Begriffsverschiedenheit obwaltet, um eine Substitution erklärlich zu finden.

5) actt. XI, 24.

6) Chrysost. opp. tom. IX homil. 11 und homil. 29.

wehe zu thun. — Obwohl Barnabas den jüngern Saulus bei den Brüdern vor Kurzem eingeführt hatte,[1]) nimmt er doch alsbald[2]) im Verhältniß zu dem genialen Paulus den bescheidenern Platz ein, gleichwie der Lieblingsjünger Johannes neben dem heroisch gläubigen Petrus nur den zweiten Rang zu behaupten vermochte. — War Barnabas auch kein Mann der Feder,[3]) so doch gewiß des lebendigen Wortes und der Thatkraft. Mit einem Scharfblicke, der seiner Menschenkenntniß Ehre machen sollte, ersah er in dem glühenden Saulus ein taugliches Rüstzeug für die Festigung der heidenchristlichen Gemeinde.[4]) Ihn zu gewinnen dünkte ihm Lohnes genug zu sein für den weiten Umweg nach Cilicien. — Ein volles Jahr segensreichen Wirkens inmitten der antiochenischen Kirche erwarb ihm das dankbare Vertrauen derselben, was sich darin ausdrückte, daß sie nebst Saulus ihn zur Ueberreichung der Liebesspende nach Jerusalem abordnete.[5]) Traf er in jenen verhängnißschweren Tagen auch mit keinem[6]) der Apostel zusammen, so hatte er, der

---

[1]) actt. IX, 27.

[2]) von actt. XIII, 16 an.

[3]) Der Brief, welcher an seiner Stirne den Namen des Barnabas trägt, ward bereits im Alterthume (Euseb. l. c. III, 25) unter den γραφαῖς νόθαις aufgeführt. Das 9. Capitel allein würde genügen, seine Unechtheit zu erweisen. cfr. v. Hefele in den prolegomenis zu den pp. apost.; Tübinger Quartalschrift 1. Heft 1839 „Sendschreiben des Apostels Barnabas." S. 196 ff.

[4]) actt. IX, 25.

[5]) l. c. XI, 30; XII, 25. — Ueber die damalige Hungersnoth vgl. Joseph. antiqq. XX, 2, 5.

[6]) Außer der Adresse der Collecte an die Aeltesten sprechen hiefür die Umstände, daß der Zebedide Jakobus bereits hingerichtet war (actt. XII, 1 und 2 κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν κ. τ. λ.); Petrus auf seiner ersten Romreise begriffen war (nach Orosius hist. VII, 6 zu Anfang der Regierung des Claudius), die übrigen Apostel aber längst schon (Galaterbr. I, 19) mit alleiniger Ausnahme des Jakobus Alphäi Jerusalm verlassen hatten. — Das Brüderpaar Jakobus und Johannes, welches Gal. I, 19 abwesend gemeldet wird, war indeß der hl. Stadt nicht auf immer ferne geblieben, wie aus actt. XII, 2 und Gal. II, 9 hervorgeht. Wiewohl der Alphäide als Lokalbischof an der Spitze der Gemeinde stand (actt. XII, 17), so mag doch aus dem Schweigen des Galaterbr. über die zweite Rundreise des Saulus nach Jerusalem geschlossen werden, daß die antiochenischen Legaten nicht einmal den jüngern Jakobus, also durchaus keinen der Apostel, zu Gesichte bekamen. Die Verfolgung hatte ja auch später

wie ein Engel in der Noth erschienen war, darum gewiß nicht weniger Spuren angenehmer Erinnerung zurückgelassen, die einer Vermittlungsthätigkeit zwischen Antiochia und Jerusalem nur Vorschub leisten konnten. — Auf seinen apostolischen Wanderzügen war er theils Zeuge der Wunderthaten, welche Gott durch Paulus vor und an den Heiden wirkte;[1]) theils hatte er deren selbst im Namen Jesu viele vollbracht[2]) — ein weiteres Moment, das ihn zum Sachwalter der Heidenchristen besonders befähigte.

Sein Zwillingsapostel, da er gleichzeitig mit Barnabas in die nähere[3]) und entferntere[4]) Heiden- und Judenmission eintrat, war

§ 5.
Paulus.

(Sein Geburtsort; seine Erziehung; sein Wirken nach erfolgter Bekehrung; seine Beziehung zu Antiochien.)

Der Geburtsort des seltenen Mannes, der als abschließendes Glied in die Apostelkette eingefügt wurde, lag laut seiner Selbstbiographie bei Lukas[5]) weit außerhalb Palästinas[6])

Wenn auch eine schwach verbürgte, so ist es doch eine sinnreiche Wahrnehmung, welche an dem Namen Schaul — der Erbetene — gemacht wird,[7]) wonach Saul, ein zweiter Samuel, als Frucht anhaltenden elterlichen Gebetes von seinem Vater gleich zum Dienste der Religion bestimmt und deßhalb in zarter Jugend nach Jerusa-

---

noch die sonst vereinigte Gemeinde in Conventikel aufgelöst (actt. XII, 12 u. 17), und daß die Zeit damals nicht dazu angethan war, Besuche abzustatten, beweist außerdem die Art und Weise, wie ihre Abreise berichtet wird. (actt XII, 25). Siehe auch unten § 6 S. 15 Note 4.

[1]) actt. XIII, 11; XIV, 9.

[2]) l. c. XIV, 3.

[3]) l. c. XI, 25.

[4]) l. c. XIII, 2—4.

[5]) actt. XXII, 3.

[6]) Darnach ist die Angabe des Hieronymus (de viris illustribus cap. V) zu berichtigen, welcher Giskala in Galiläa (Jos. de bello Judaico IV, 2) an die Stelle von Tarsus setzt und der Sage folgt (comm. in ep. ad Philemonem), daß die Eltern des Saulus aus der von den Römern eingenommenen Stadt erst nach Tarsus übersiedelten. —

[7]) Neander a. a. O. I. S. 111. — cfr. indeß auch Hieronymus de nominibus hebraicis, tom. 3 der Ausgabe des Vallarsius.

lem gesandt worden wäre, um in einer pharisäischen Schule zum gelehrten Schriftausleger gebildet zu werden. — Da Tarsus durch Pflege der philosophischen und encyclopädischen Wissenschaften sogar Athen und Alexandria überholte;[1]) da der alexandrinische Clemens den subsidiären Werth der Weltweisheit für den christlichen Theologen gerade aus dem Verfahren des Paulus darthut;[2]) da ja eine beträchtliche Reihe paulinischer Stellen mit den Aussprüchen heidnischer Dichter und Philosophen zusammenklingt;[3]) so wurde mitunter behauptet, daß der nachmalige Völkerlehrer vor seiner rabbinischen Ausbildung einen griechisch-academischen Lehrcursus durchgemacht hätte.[4]) Allein um davon abzusehen, daß ein paulinisches Talent sich auch als Autodictate in der Profanliteratur zu orientiren vermochte, so verbietet des Apostels Selbstäußerung, an sein längeres Verbleiben im Heimathlande zu denken.[5]) Nachdem der Schüler Gamaliels bei der Steinigung des Stephanus[6]) einen probehaltigen Zelotismus für Moses an den Tag gelegt, folgte alsbald seine Bekehrung, deren Geschichte Lukas um ihrer Wichtigkeit willen zu drei verschieden Malen wiederholt.[7]) Der nun „den neuen Menschen angezogen hatte", bedurfte einer Sammlung des Gemüthes, welche ihm das entlegene Arabien leicht gewährte.[8]) Bei dem Thatendurste des feurigen Jüngers kann nur dessen baldige Rückkehr nach Damascus, wo sich dem evangelischen Tirocinium ein so ergiebiges Feld öffnete, vermuthet werden. Die Gedanken des Saulus waren damals überhaupt vorerst nur darauf gerichtet, das gefundene Heil seinen früheren Glaubensgenossen zu vermitteln. Darum verließ er sogar Damascus[9]), um vor Allem die lieben

---

[1]) Strabo geogr. lib. XIV, cap. 5.

[2]) Stromm. lib. I, p. 324. ed. Potter.

[3]) Sepp, Geschichte der Apostel, 2te Aufl. S. 50 Anm. 6 finden sie sich zusammengestellt.

[4]) Sepp, ebenda.

[5]) Vgl. Tholuk „in den Studien und Kritiken" Jahrg. 1835 2. Heft S. 366 ff.

[6]) actt. VII, 57.

[7]) actt. IX, 1—22; XXII, 3—16; XXVI, 11—20; dazu vgl. Galaterbr. I, 13—15.

[8]) ep. ad Gal. I, 17.

[9]) Nach Gall. I, 18 3 Jahre von der Bekehrung an gezählt, welche dem von Hieronymus übersetzten chronicon des Eusebius zufolge in das Jahr 34 (203te Olympiade) zu verlegen ist.

Mitbürger von Jerusalem zu gewinnen, denen er vordem ein so großes Aergerniß gegeben. Wenn sie ihn jetzt völlig verändert wieder sehen würden, könnten sie unmöglich verhärtet bleiben, meinte er.[1]) Allein der Herr bedeutete ihm anders: „Mache dich fort von hier! denn ich will dich weithin unter die Heiden senden.“[2]) Nur 15 Tage vernahm Jerusalem die beredte Stimme des Neugetauften.[3]) Von seiner Vaterstadt Tarsus aus zog er nach Antiochia, woselbst ihm die Wirksamkeit in der Mischlingsgemeinde den Uebergang zu seinen kühn angelegten Juden- und Heidenmissionen anbahnte.

Besonders hervorzuheben ist, daß der Apostel zum Gedächtniß an den Erstling aus dem Heiligthume fortan den Namen Paulus führte.[4]) — Nachdem er unter fernern Predigten an Juden und Heiden den Cyclus von Paphos über das pissidische Antiochien, Iconium und Lystra beschrieben hatte, kehrte er mit seinem Gefährten Barnabas wieder nach Antiochia zurück.[5]) —

Diese Stadt erscheint lange noch[6]) als Centrum der paulinischen Thätigkeit. Erst späterhin ward Ephesus in gleicher Art ausgezeichnet, als einmal die Lichtsonne des Evangeliums mehr nach Westen rückte.[7]) Bis dahin aber hatte sich Paulus durch seine oft bewährte Anhänglichkeit an die aufblühende Gemeinde von Antiochia[8]) die gerechtesten Ansprüche erworben, in deren Schicksalen ein endgültiges Wort auszusprechen. Um übrigens das unaufhaltsame Nahen einer Krisis, welcher gerade dieser Kirche am meisten drohte, zu verstehen, ist es nöthig, einen geschichtlichen Abriß der antiochenischen Colonie vorauszuschicken.

---

1) actt. XXII, 18 sqq.
2) l. c. v. 21.
3) Gal. I, 18 nebst actt. IX, 28 u. 29.
4) Hieronym. de viris illustribus cap. V, mehr noch im Commentar in ep. ad Philemonem: »Ut Scipio subjecta Africa Africani sibi nomen assumpsit, ita apostolus a primo ecclesiae spolio proconsule Sergio Paulo victoriae suae trophaea rettulit erexitque vexillum, ut Paulus ex Saulo vocaretur.« Vrgl. Baumgarten, Apostelgesch. II, 1. S. 32. — Gegen Neander a. a. O. I. S. 108 siehe v. Baur „der Apostel Paulus“ S. 93.
5) actt. XIV, 25.
6) bis actt. XVIII, 22.
7) actt. XIX, 10. Vgl. Reuß, die Geschichte der hl. Schriften neuen Testamentes 1864. 4te Aufl. S. 81.
8) actt. XI, 26; XIII, 1; XIV, 27.

§. 6.

Die Christengemeinde Antiochiens.

(Gründer und Gründungszeit. — Zusammenhang mit der Mutterkirche in Jerusalem. — Hierarchisches Wachsthum.)

Es ist bezeugt, daß zahlreiche Judenfamilien das Emporium am Orontes bevölkerten.[1]) Bei dem gewaltigen Anstosse, welchen die nach dem Tode des Stephanus verhängte schwere Verfolgung gab, konnte es nicht ausbleiben, daß die nordwärts versprengten Judenchristen Palästinas mit ihren vormaligen Glaubensgenossen in der syrischen Hauptstadt anknüpften. „Wie der Sturm, welcher den Waldbaum umbraust, dessen fruchtbaren Samen weithin fortträgt und dahin, wohin er auf ruhigem Wege schwer oder nie gelangen würde, so wirkte, den Absichten des Herrn dienend, gerade das, was die Bosheit auf den Untergang der Kirche berechnet hatte, zu deren Ausbreitung!"[2])

Mit hoher Wahrscheinlichkeit läßt sich vermuthen, daß die Organisation dieser judenchristlichen Kirche ebenso von Petrus in die Hand genommen wurde, wie späterhin Saulus und Barnabas mit der Regelung der heidenchristlichen Verhältnisse betraut waren.[3]) Zwar beobachtet die Apostelgeschichte hierüber Stillschweigen. Allein das Chronicon des Eusebius enthält die Data, Petrus habe 38 die Kirche in Antiochien gegründet und sei 44 nach Rom gegangen, während 45 Evodius zum Bischofe bestellt wurde. — Damit verstößt nicht die Kirchengeschichte desselben Verfassers, wenn sie den Evodius einmal schlechthin als den ersten Bischof von Antiochien aufführt;[4]) ein andermal als den ersten Bischof nach Petrus zu erkennen gibt[5]) — wodurch sie letztern wohl als Gründer,[6]) nimmer jedoch als Bischof in des Wortes engerem Sinne darzeigt.

---

1) II, Macchab. IV, 36.

2) Reischl a. a. O. zu actt. VIII, 4.

3) Ritter Jos. Jg. in der Bonner Zeitschrift f. Philosophie u. kath. Theologie. Jahrgang 1848 Heft 66 S. 161. — Darnach wäre act. XI, 19 als Recapitulation von VIII, 4 zu fassen und stünde antithetisch zu XI, 20.

4) lib. III, cap. 22.

5) ibid. cap. 36.

6) cfr. Chron. lib. II: *Πέτρος τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ θεμελιώσας ἐκκλησίαν*, nur daß Hieronymus *τὴν πρώτην* irrig durch primum überträgt. (tom. 8 ed. Vallarsius.)

Würde auch die Tradition solch' mehrjährigen Episcopat des Petrus zu Antiochia im engeren Sinn festhalten, so träte ihr doch der wörtliche Inhalt der Apostelgeschichte in den Weg, wonach Petrus während dieser Zeit seine Missionsreisen in Palästina vollendet und der Haft in Jerusalem verfällt.[1]) — All' das drängt zu der Annahme, daß die antiochenische Kirche vorläufig in ziemlich unmittelbarer Abhängigkeit von Jerusalem zu betrachten kömmt, bis ihr die Abreise des Petrus nach dem Westen das Recht der Autonomie verschafft.[2]) — Soferne der Begriff des Wortes Bischof die Residenzpflicht in sich schließt, mag allerdings Evodius als Antiochiens erster Bischof gelten; nicht jedoch, soferne dem Bischof die oberste Leitung eines Sprengels allein zusteht. Denn noch längere Zeit mußte sich Evodius zu den Gemeindeältesten als primus inter pares verhalten haben.[3]) Wie konnte sonst die Apostelgeschichte seinen Namen unerwähnt lassen, so oft sie Begebenheiten aus der antiochenischen Gemeinde bespricht!

Um übrigens den Zeitpunkt genau zu fixiren, wann Petrus zum ersten Male in Antiochia eingetroffen sei, so ist nicht zu übersehen, wie das Eusebianische Chronicon entgegen dem chronicon paschale und anderweitigen Zeitangaben um 2 Einheiten zu hoch zu greifen pflegt. Der Regierungsantritt des Claudius z. B. wird in das Jahr 43 statt 41 verlegt. Hienach berichtigen sich auch die obigen Daten und ist für die Romreise des Apostels das Jahr 42[4]) und für den Beginn seiner antiochenischen Thätigkeit das Jahr

---

[1]) actt. IX, 32; XII, 17. — Vgl. Gams „das Jahr des Martirertodes der Apostel Petrus und Paulus" 1867. S. 11.

[2]) Vgl. Hake, pragmatisch-systematische Darlegung der Apostelgeschichte. 1867. S. 94 Anmerk. 6.

[3]) Die erste sichere Spur bischöflicher Jurisdiction zeigt sich überhaupt viel später, im Philipperbr. IV, 3. — Vgl. Döllinger, Christenthum und Kirche, S. 306 ff.

[4]) actt. XII, 17 muß von einer zweiten späteren Romfahrt des Petrus verstanden werden. (Vgl. Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung. 3. Aufl. S. 616.) Denn wenn Hagemann (die römische Kirche 1863 S. 661 ff.) und Aberle (Art. Petrus im Kirchenlex.) eine der Gefangenschaft vorausgehende Reise des Petrus nach Rom ausschließen, so verstoßen sie gegen Eusebius und Orosius, denen zufolge Petrus im Anfange der Regierung des Claudius nach Rom gelangte, während die Befreiung aus der Haft auf das Jahr 44 deutet, da die Apostelgeschichte diese dem erst 44 erfolgten Tode des Agrippa nahe bringt.

36[1]) anzusetzen. Wenig zuvor mußten die jerusalemischen Emigranten den Boden Antiochiens für das Evangelium geplant haben. Und als die Wogen der Verfolgung sich gelegt, und Petrus visitirend alle Christengemeinden (wenn auch zunächst die in Judäa, Samaria und Galiläa) durchwanderte, da berührte er wohl auch die antiochenische Niederlassung, um durch seine Autorität der werdenden Gemeinde ihren Bestand zu sichern.[2]) — Als Petrus seine Reise mit der Aufnahme des ersten Heiden — des Cornelius — in die Kirche gekrönt hatte und dieß Gnadenwunder des Himmels den Gläubigen zu Jerusalem verkündete, da, scheint es, zündete ein verwandter Funke in den Herzen vieler Hörer. Und Cyrenäer waren es, welche wie zur Sühne des durch ihre Schule angegriffenen Stephanus nun auch der griechisch redenden Heidenbevölkerung Antiochiens die Kunde des Heiles entgegentrugen.[3]) Etwa um das Jahr 40[4]) schien es geboten, daß Barnabas, welcher sich von Tarsus her den Saulus zugesellte, mitrathend und mitthatend in die Verhältnisse der emporblühenden antiochenischen Misch-

---

[1]) Damit harmonirt auch vollständig die Anzeige des chronicon paschale ad annum 36.

[2]) actt. IX, 32. — Der Meldung des chron. Euseb., wonach die Steinigung des Stephanus (und die Bekehrung des Saulus) in das Jahr 36 fiele, steht ein Theil der Handschriften entgegen, welche Usuardus in seinem Martyrologium benützte. Hier sind die beiden Ereignisse für das Jahr 34 registrirt und gewiß mit Recht. Denn wird Petrus schon 36 organisatorisch in Antiochia vorgegangen sein, so mußten die einleitenden Schritte spätestens 35 geschehen. — Vgl. Gams a. a. O. S. 9.

[3]) actt. XI, 20.

[4]) Von der Regierungszeit des Agrippa aus läßt sich rückwärts die Abreise des Barnabas und Saulus nach Antiochien erschließen. Herodes Agrippa starb (Jos. antiqq. XIX, 8 § 2), nachdem die 3 Jahre seiner Gesammtherrschaft schon verflossen, dagegen die 7 Jahre seit seinem Regierungs-Antritte überhaupt noch nicht ganz vorüber waren. (cfr. Lewin: fasti sacri or a key to the chronology of the new testament. London 1865 p. 250.) 37 war er mit Trachonitis, 41 mit Judäa belehnt worden; folglich ist sein tragisches Ende in das Jahr 44 zu setzen. Bei seinem Haschen nach Popularität (Jos. l. c cap. 7 § 3) scheint die Vermuthung gerechtfertigt, daß er die Hinrichtung des Zebediden wohl gleich anfänglich, also bereits 41 verhängte. Aber um dieselbe Zeit (actt. XII, 1) waren Barnabas und Paulus mit dem Erträgnisse der Collecte angekommen, nachdem sie zuvor 1 volles Jahr (actt. XI, 26) in Antiochia verbracht hatten, also um das Jahr 40 dort angelangt sein mußten.

lingskirche eingriff.[1]) Das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit Jerusalem konnte alsbald einen sehr realen Ausdruck gewinnen. Agabus, ein jerusalemitischer Prophet, hatte die Hungersnoth geweissagt, welche 45 oder 46 Palästina heimsuchte.[2]) Die versammelten Brüder steuerten sofort nach Kräften zusammen und ließen den Betrag an die Aeltesten zu Jerusalem abgehen, „auf daß er ein Vorrath für das Jahr der Hungersnoth sei.“ Zum ersten Male hatte sich den Antiochenern eine Möglichkeit geboten, der Mutterkirche für ihre geistige Spende materiellen Dank zu zollen — und sie fehlten ihrer Pflicht nicht.

Der Kundgabe des erstarkten Gemeindelebens nach Außen folgte bald ein Erweis des erstarkten inneren Gemeindelebens. — Aus der Klasse der Propheten und Lehrer in der antiochenischen Kirche werden Barnabas und Saulus als Ordinanden;[3]) Simon Niger, Lucius von Cyrene und Menahen als Ordinanten vorgeführt. — Für das Verständniß des Concils, an welchem die Genannten alle mehr oder minder interessirt sind, wird vieles davon abhängen, daß der hier beregte liturgische Act gewürdiget werde.

Vor Allem ist zu scheiden zwischen hierarchischen und charismatischen Personen. Erstere bildeten von Anfang an die ordentlichen[4]) Träger der kirchlichen Gewalt; letztere trugen in außerordentlicher Weise zur Erbauung der Gemeinde und zur Förderung ihrer Angelegenheiten bei.[5]) Wie der Lehre Jesu ein Wunderkranz zur Seite stehen mußte, sollte erstere Einlaß in die Herzen der Menschen finden; so mußte für die erste Periode der christlichen Gemeinden mit der regelrechten priesterlichen Leitung ein charismatischer Gnadenstrom parallel laufen, sollten die neu Eintretenden gefesselt bleiben. — Daß charismatische Begnadung und hierarchische Beamtung in Einer Person vereinigt sein konnten, wird

[1]) actt. IX, 21 seqq.

[2]) Jos. antiqq. XX, 2 § 5.

[3]) actt. XIII, 2 u. 3.

[4]) Zur Verwaltung des Gemeindeeigenthums in Jerusalem werden Diaconen, zur Leitung der Kirchen von Lystra, Iconium und Antiochia Pissidiä Presbyter eingesetzt, denen Saulus und Barnabas den Ordo in der gleichen Weise übertrugen, in der sie ihn selbst empfangen hatten. (cfr. actt. XIV, 22 mit XIII, 3.)

[5]) So war Agabus nur vermöge seiner prophetischen Begabung in der Lage für die Gemeinden Judäas im Voraus Proviant zu schaffen.

recht auffällig an Lucius, Simon und Manahen, welchen der Geist „während der Liturgie"[1]) die Weihung des Saulus und Barnabas nur dann gebieten konnte, wenn sie selbst zuvor (von den Aposteln in Jerusalem) den zu übertragenden Charakter empfangen hatten. Wohl hatte Barnabas nebst und neben Saulus längst ein ansehnliche Stellung in der Gemeinde eingenommen. Aber nun sollten sie das Werk des Herrn nicht nur über die engere Grenzesscheide hinaustragen, sondern zur Fortsetzung des Begonnenen bald auch ebenbürtige Stellvertreter zurücklassen — und darum war ihnen die Consecration[2]) vonnöthen. Nunmehr waren sämmtliche Bedingungen erfüllt, welche Antiochia zu einer fruchtbaren Mutter ebenso zahlreicher heidenchristlicher Kirchen machten, als Jerusalem zumeist judenchristliche Pflanzungen aufwies.

Leider schlug der edle Wetteifer nur allzu früh in kleinliche Eifersucht über.

Die Heidenchristen Antiochiens hatten keinen Augenblick daran gedacht, das levitische Ceremonialgesetz für verpflichtend anzusehen. Dies erklärt schon die Thatsache, daß für sie von Seile der Heiden der Name Christen oder Christianer[3]) aufgebracht wurde; da sie nämlich ihren ungläubig gebliebenen Brüdern als ein tertium genus — weder als Juden, noch als Heiden — erschienen, so war es begreiflich, daß diese für die Neulinge aus dem mißverstandenen Namen Christus die Benennung Christianer ableiteten.[4])

Aber ein derartiges Hinwegsehen über die Statuten des Moses dünkte particularistischen Judenchristen (Judaisten) ein verwerfliches Unterfangen. Die Klärung der Sachlage heischt auf das hervorragendste derselben einige Blicke zu werfen, auf

---

[1]) λειτουργεῖν (actt. XIII, 2) bezeichnet priesterliches Verrichten. Exod. XXVIII, 35; Numeri IV, 35; Luc. I, 23.

[2]) ἀφορίζειν gebrauchen die LXX für das hebräische hissir = consecrare (sc. Domino). cfr. Num. XVIII, 24. Ezechiel XLV, 1 etc. Nur ordentlicher Weise Empfangenes kann ordentlicher Weise übertragen werden; nur der Priester setzt einen Nachfolger ein, keineswegs auch der Prophet oder Wunderthäter.

[3]) acct. XI, 26.

[4]) Vgl. Neander a. a. O. S. 137 u. 138.

§ 7.

Das Gebot und die Bedeutung der Beschneidung.

Die Beschneidung nämlich ist die Hülle und Fülle des mosaischen Legaliensystemes.[1]) Sie drückt geradezu den Gegensatz aus, in welchen das auserwählte Volk Gottes zu den gojim steht.[2]) Hatte doch der Ewige dem Abraham zu erkennen gegeben, daß sein Bündniß an diese Ceremonie geknüpft sei[3]), und beeilte sich der Stammvater, noch an demselben Tage Jehovah's Auftrag nachzukommen.[4]) Eine gewichtigere Accentuirung dieses Gebotes läßt sich kaum vorstellen, als sie in der 13maligen Wiederholung (theils dem Namen, theils der Sache nach) innerhalb des Einen Kapitels XVII der Genesis zu Tage tritt. — Im Beschneidungsrituale kömmt sogar die Stelle vor: „Dieses Zeichens wegen wird uns der Ewige zum Lohne, daß wir es an unserm Körper machten, von der Hölle retten."[5]) Jedenfalls aber gewährte nur die Beschneidung das Recht der Theilnahme am israelitischen Cultus, und gab nur sie die Eingliederung in das Volk Israel.[6])

Ist es richtig, was Hieronymus[7]) im Widerspruche mit seiner frühern[8]) Behauptung vorträgt, daß auch bei den ägyptischen Priestern, den Israeliten und Madianiten die Beschneidung in Uebung war[9]): so durfte den Juden um so mehr ein Festhalten an diesem

---

1) ep. ad Gal. V, 3.

2) Jeremias IX, 26; Ezechiel XXXII, 18.

3) Genesis XVII, 10—15.

4) l. c. v. 26.

5) S. Mayer Bonaventura: „Das Judenthum in seinen Gebeten, Gebräuchen, Gesetzen und Ceremonien." 1843. S. 241. Den Vorwurf übrigens, als folge der Beschneidung die Seligkeit auch ohne das Erfüllen des Sittengesetzes, entkräftet Sohar p. I. fol. 93.

6) Der locus classicus hiefür: Exodus cap. XII, v. 48.

7) Comm. in ep. ad Gal. l. II. c. 4.

8) l. c. lib. I. cap. III, 7 meint er gleichwohl, die Beschneidung habe die Israeliten vor den heidnischen Nachbarstämmen ausgezeichnet.

9) Jerem. IX, 25 u. 26 läßt sich allenfalls für diese Behauptung deuten. (Vgl. Loch u. Reischl z. d. St.; dagegen Allioli); ganz offen steht aber entgegen Ezechiel XXXII, 18 seqq.; auf Pseudobarnabas, welcher die nachmalige Aufstellung des Hieronymus bereits überboten hatte, kann kein Gewicht gelegt werden, da der Verfasser von der Beschneidung überhaupt die abstrusesten Vorstellungen hat.

nationalen Institute zugemuthet werden, als dasselbe außer der genannten religiösen Bedeutung auch schon rücksichtlich der Sanität [1]) die wohlthätigsten Folgen äußerte.

Wie sehr die Beschneidung indeß vornehmlich als Initiationsact des Israelitenthums gefaßt wurde, erhellt namentlich aus dem Umstande, daß erst bei der Beschneidung dem Kinde ein Name beigelegt wurde, dasselbe sonach erst in Folge der Beschneidung als ein israelitisches Einzelnwesen in Betracht kam. — Was diese Handlung vorzugsweise befähigte, eine im Gesetze der Ideenassociation begründete Verwandtheit mit dem durch sie bezeichneten Mysterium auszuprägen, war die Vergießung von Blut, wie sie hiebei unerläßlich war. Es ist eine allbekannte geschichtliche Erscheinung, daß ausgeschüttetes Blut im Glauben der alten Völker die Heiligkeit eines Bündnisses erhöhte.[2]) Daraus läßt sich abnehmen, wie sich der Werth des Beschneidungsblutes steigern mußte, das auf göttliches Geheiß Gott selbst zum Paciscenten machte.

Freilich möchte man hienach am wenigsten erwarten, daß ein so hoch autorisirtes Gesetz 40 Jahre hindurch außer Kraft treten konnte — nämlich über die ganze Dauer des Zuges durch die Wüste.[3]) — Ueberdieß ist nicht zu verkennen, daß zu keiner Zeit die Beschneidung als unerläßlich für die Erlangung der Seligkeit galt.

---

[1]) Die Beschneidung beugt unreinen Geschwüren am penis vor, welche bei bedeckter Vorhaut durch ein warmes Klima und Unreinlichkeit leicht erzeugt würden. (Most, med. Encyclopädie 1. Bd. S. 425).

[2]) So pflegte der oberste der Fetialenpriester, der pater patratus, bei Friedensschlüssen ein Schwein mit steinernem Messer aufzuschlitzen und selbes dann wegzuwerfen mit den Worten: Si sciens fallo, tum me Diespiter salva urbe arceque bonis ejiciat, ut ego hunc lapidem. (Livius, hist. lib. I, cap. 24, 3 u. cap. 32, 6 seqq.)

[3]) Josua, V, 6. — Hieronymus (l. c. lib. I, c. 3, v. 7) behauptet, weil in der Wüste keine Berührung mit heidnischen Völkern statt hatte, so erwies sich diese Beschneidung, gewissermaßen die nota inusta der Kinder Abrahams, als zweck- und gegenstandslos. — Einen sehr naturalistischen Grund stellt der Einwand entgegen (Mayer a. a. O. S. 240), als hätte die rauhe Luft der Wüste das zarte Leben der beschnittenen Säuglinge gefährdet. — Sicherlich zutreffender folgert eine dritte Auffassung (Loch u. Reischl zu Jos. V, 7; Schegg im Artikel Beschneidung des Kirch.-Lex.), der Wegfall der Beschneidung sei in Analogie zum Wegfalle der Paschafeier gestanden, weil das Volk auf der Wanderung im Zustande der Ungnade und Strafe sich befand. (Numeri XIV, 29).

Das Proselytenthum in seiner untern Stufe hatte ja von der Forderung der Beschneidung überhaupt Umgang genommen.[1])

Um die Zeit aber, in welche das Concil fällt, mußte sich bezüglich der Beschneidungspflicht eine strengere und gleichzeitig eine mildere Gewohnheit gebildet haben.

Zu dem Könige Izates von Adiabene, einem jüdischen Proselyten, sagte der jüdische Kaufmann Ananias, der den Fürsten für das Judenthum gewonnen hatte, er könne, auch ohne sich zu beschneiden, Jehovah verehren. Hingegen ein rigoristischer Jude, Rabbi Elieser, erklärte, da der König das göttliche Ansehen des mosaischen Gesetzes anerkenne, so sündige er, falls er die gebotene Beschneidung unterlasse.[2]) Damit die kommenden Ereignisse begriffen werden, bleibt sohin nur zu fragen, welche beider Richtungen das Uebergewicht hatte und behielt. Was Flavius Josephus über die Gesetzesanhänglichkeit seiner Land- und Zeitgenossen uns aufbewahrt, gestattet nur den Schluß, der Zelotismus des Hasmonäerpaares Hyrcan[3]) und Aristobul[4]) habe im Nationalbewußtsein fortgelebt.[5]) Allein ließ sich von Enthusiasten des Gesetzes erwarten, daß sie dessen Siegel — die Beschneidung — gering halten würden? Und trat einmal der Fall ein, daß sie zum Christenthume übergingen, konnten sie da von der Beschneidung der Heidenchristen wohl allzulange absehen, nachdem der Herr selbst über diesen Punkt Nichts vorbestimmt hatte?[6]) Den ersten Anlauf wagten sie zu Antiochia.

---

1) cfr. Buxtorf, lex. talmud. et rabbinicum s. v. גר über die גרי־תושב. Levit. XXII, 25; exod. XII, 43; XXIX, 33 beweisen sattsam die Zulassung von unbeschnittenen Proselyten.

2) Joseph. antiqq. lib. XX. cap. 2 § 4.

3) Er hatte mit dem Schwerte den Idumäern die Beschneidung aufgenöthigt (Jos. l. c. lib. XIII, cap. 9 § 1.)

4) Dieser vollführte das Gleiche an den Ituräern. (Jos. l. c. cap. 11 § 3.)

5) Jos. l. c. lib. XVIII c. 3 § 1 meldet den Ausruf der von Pilatus zu Cäsarea bedrohten Juden, eher könnte man sie zerstückeln, denn eine Uebertretung des Gesetzes ihnen zumuthen.

6) cfr. Calmet comm. in actt. app. ad XV, 1 seqq.

§. 8.

Der Versuch und die Versuchung seitens der antiochenischen Judaisten. — Die Cerinthushypothese. — Grund der Anonymität beziehentlich der Judaisten. — Tragweite ihrer Forderung.

Wie der Verfasser der Apostelgeschichte unbestimmt genug läßt, waren es „einige Ankömmlinge von Judäa her," welche die antiochenischen Brüder mit dem Beschneidungszwange behelligten.[1])

Chrysostomus versäumt nicht hervorzukehren, wie grundverschieden die Eindrücke waren, welche der Fortgang der Heidenmission in Paulus und Barnabas einerseits und andererseits in den Judaisten hervorrief, die dem Nationalitätsidol gehuldigt.[2]) Während Erstere in gebührender Würdigung der thatsächlichen Verhältnisse den Neophyten aus dem Heidenthume den victus gentilicius unbedenklich beließen, und außer „dem Gesetze der Gnade" kein weiteres Statut auferlegten[3]), suchten die ungebetenen Störenfriede aus Judäa den victus judaicus aller Orten einzudrängen.

Viel' Mühe ward darauf verwendet, die Persönlichkeit der Afterlehrer zu ermitteln. Epiphanius[4]) und der ihm gleichzeitige Philastrius,[5]) welchen auch Calmet und Cornelius a Lapide beipflichten, nahmen an, daß Cerinth die Bewegung in Antiochien geleitet habe. Allein wenn Epiphanius selbst wieder von Cerinth aussagt, daß er nur zum Theil[6]) judaisire, so wird es schwer glaublich, in ihm den Stimmführer der judaistischen Umtriebe in Antiochia und selbst in Jerusalem zu erkennen. Auch hat Epiphanius nicht nur die Quelle nicht genannt, mittels der er seine Conjectur begründen könnte; er ist im Gegentheile sogar in Betreff des Namens seines Häretikers (ob Cerinth oder Merinth?) noch im Ungewissen. — Auffallen müßte ferner, daß Irenäus[7]) und Theodoret,[8]) welche das cerinthische System sonst ziemlich einläßlich darlegen, gerade diesen Zug verschweigen

---

1) actt. XV, 1.
2) Chrysost. homil. 32.
3) Theodoret. Cyrensis comm. in ep. ad Gal.
4) Epiphanii opp. ed. Dindorf tom. 2. haeres. 28 §. 2 u. §. 4.
5) haeres. XXXVI in dem Werke: »Veterum Brixiae episcoporum s. Philastrii et s. Gaudentii etc. opp.« edidit P. Galeardo. Brixiae 1738.
6) l. c. § 1. „ἀπὸ μέρους".
7) lib. I. adv. haeres. cap. 26.
8) haereticc. fabull. lib. II.

konnten. Letzterer datirt ohnehin das Auftreten des Cerinth in die Regierungszeit Domitians hinauf, gewiß im offenkundigsten Widerspruche mit Epiphanius.[1]) Schon die Kosmologie des Cerinth; es sei die Welt nicht vom ersten Gotte erschaffen worden, sondern von einer Gott entgegengesetzten, ja ihm völlig unbekannten Kraft;[2]) desgleichen seine Christologie, wie sie durch Theodoret[3]) uns überliefert ist: rechtfertigen die Vermuthung nicht, daß der Träger solcher Auffassungen ein in die Maske des Christenthums gekleideter Jude — ein Judaist — war; weit eher bestätigen sie die Angabe des Theodoret, Cerinth habe sich zu Alexandrien mit hellenischer Philosophie vertraut gemacht und von dorther auch seinen Syncretismus erborgt. — Das Angezogene dürfte es sonach hinlänglich rechtfertigen, die von Epiphanius aufgestellte Hypothese zu verlassen. Wie er sich ausdrückt, bleibt überhaupt der Eindruck, als wäre auch die erste kirchliche Synode nach Art des Nicenum oder nach Art des Constantinopolitanum den Irrthümern Eines bestimmten Ketzers Rede gestanden, der dem Petrus wegen der Taufe des Cornelius,[4]) dem Paulus wegen Nichtbeschneidung des Titus[5]) einen Vorhalt machte. Daß eine ganze große Klasse von Christen den Glauben an die Gültigkeit der mosaischen Satzung nicht aufzugeben wußte, das hielt sich Epiphanius nicht gegenwärtig.

Um so gegründeter ist die Annahme, daß unter den Falschlehrern zahlreiche Mitglieder der jüdischen Priesterschaft mitinbegriffen waren. Da die Apostelgeschichte mehrfach Conversionen in dieser Richtung erwähnt,[6]) so dürften unter den Sendlingen des Judais-

---

1) Theodoret berichtet nämlich mit einem Hinweis auf Eusebius, daß die Nazaräersecte unter Domitian auftauchte, zu gleicher Zeit aber auch die Irrlehre des Cerinth.

2) »factum esse mundum non a primo Deo, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super omnia et ignorante eum, qui est super omnia, Deum.« l. s. c.

3) Divinorum decrett. lib. V. »de servatoris dispensatione seu incarnatione«.

4) Epiph. l. c. § 3,

5) ibidem § 4.

6) actt. VI, 7; aber bereits actt. IV, 36 wird der Levite Barnabas als besonders mustergültiger Christusjünger aufgeführt. Es hat auch nichts Ueberraschendes, daß die Priesterkaste zuerst von der religiösen Bewegung ergriffen ward, da diese in ihrer unmittelbaren Nähe sich ab-

§. 8.

Der Versuch und die Versuchung seitens der antiochenischen Judaisten. — Die Cerinthushypothese. — Grund der Anonymität beziehentlich der Judaisten. — Tragweite ihrer Forderung.

Wie der Verfasser der Apostelgeschichte unbestimmt genug läßt, waren es „einige Ankömmlinge von Judäa her," welche die antiochenischen Brüder mit dem Beschneidungszwange behelligten.[1])

Chrysostomus versäumt nicht hervorzukehren, wie grundverschieden die Eindrücke waren, welche der Fortgang der Heidenmission in Paulus und Barnabas einerseits und andererseits in den Judaisten hervorrief, die dem Nationalitätsidol gehuldigt.[2]) Während Erstere in gebührender Würdigung der thatsächlichen Verhältnisse den Neophyten aus dem Heidenthume den victus gentilicius unbedenklich beließen, und außer „dem Gesetze der Gnade" kein weiteres Statut auferlegten[3]), suchten die ungebetenen Störenfriede aus Judäa den victus judaicus aller Orten einzudrängen.

Viel' Mühe ward darauf verwendet, die Persönlichkeit der Afterlehrer zu ermitteln. Epiphanius[4]) und der ihm gleichzeitige Philastrius,[5]) welchen auch Calmet und Cornelius a Lapide beipflichten, nahmen an, daß Cerinth die Bewegung in Antiochien geleitet habe. Allein wenn Epiphanius selbst wieder von Cerinth aussagt, daß er nur zum Theil[6]) judaisire, so wird es schwer glaublich, in ihm den Stimmführer der judaistischen Umtriebe in Antiochia und selbst in Jerusalem zu erkennen. Auch hat Epiphanius nicht nur die Quelle nicht genannt, mittels der er seine Conjectur begründen könnte; er ist im Gegentheile sogar in Betreff des Namens seines Häretikers (ob Cerinth oder Merinth?) noch im Ungewissen. — Auffallen müßte ferner, daß Irenäus[7]) und Theodoret,[8]) welche das cerinthische System sonst ziemlich einläßlich darlegen, gerade diesen Zug verschweigen

---

1) actt. XV, 1.

2) Chrysost. homil. 32.

3) Theodoret. Cyrensis comm. in ep. ad Gal.

4) Epiphanii opp. ed. Dindorf tom. 2. haeres. 28 §. 2 u. §. 4.

5) haeres. XXXVI in dem Werke: »Veterum Brixiae episcoporum s. Philastrii et s. Gaudentii etc. opp.« edidit P. Galeardo. Brixiae 1738.

6) l. c. § 1. „ἀπὸ μέρους".

7) lib. I. adv. haeres. cap. 26.

8) haereticc. fabull. lib. II.

konnten. Letzterer datirt ohnehin das Auftreten des Cerinth in die Regierungszeit Domitians hinauf, gewiß im offenkundigsten Widerspruche mit Epiphanius.[1]) Schon die Kosmologie des Cerinth; es sei die Welt nicht vom ersten Gotte erschaffen worden, sondern von einer Gott entgegengesetzten, ja ihm völlig unbekannten Kraft;[2]) desgleichen seine Christologie, wie sie durch Theodoret[3]) uns überliefert ist: rechtfertigen die Vermuthung nicht, daß der Träger solcher Auffassungen ein in die Maske des Christenthums gekleideter Jude — ein Judaist — war; weit eher bestätigen sie die Angabe des Theodoret, Cerinth habe sich zu Alexandrien mit hellenischer Philosophie vertraut gemacht und von dorther auch seinen Syncretismus erborgt. — Das Angezogene dürfte es sonach hinlänglich rechtfertigen, die von Epiphanius aufgestellte Hypothese zu verlassen. Wie er sich ausdrückt, bleibt überhaupt der Eindruck, als wäre auch die erste kirchliche Synode nach Art des Nicenum oder nach Art des Constantinopolitanum den Irrthümern Eines bestimmten Ketzers Rede gestanden, der dem Petrus wegen der Taufe des Cornelius,[4]) dem Paulus wegen Nichtbeschneidung des Titus[5]) einen Vorhalt machte. Daß eine ganze große Klasse von Christen den Glauben an die Gültigkeit der mosaischen Satzung nicht aufzugeben wußte, das hielt sich Epiphanius nicht gegenwärtig.

Um so gegründeter ist die Annahme, daß unter den Falschlehrern zahlreiche Mitglieder der jüdischen Priesterschaft mitinbegriffen waren. Da die Apostelgeschichte mehrfach Conversionen in dieser Richtung erwähnt,[6]) so dürften unter den Sendlingen des Judais-

---

[1]) Theodoret berichtet nämlich mit einem Hinweis auf Eusebius, daß die Nazaräersecte unter Domitian auftauchte, zu gleicher Zeit aber auch die Irrlehre des Cerinth.

[2]) »factum esse mundum non a primo Deo, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super omnia et ignorante eum, qui est super omnia, Deum.« l. s. c.

[3]) Divinorum decrett. lib. V. »de servatoris dispensatione seu incarnatione«.

[4]) Epiph. l. c. § 3,

[5]) ibidem § 4.

[6]) actt. VI, 7; aber bereits actt. IV, 36 wird der Levite Barnabas als besonders mustergültiger Christusjünger aufgeführt. Es hat auch nichts Ueberraschendes, daß die Priesterkaste zuerst von der religiösen Bewegung ergriffen ward, da diese in ihrer unmittelbaren Nähe sich ab-

mus um so mehr christlich gewordene Priester und Leviten zu vermuthen sein, als solche schriftgewandte Köpfe zu Vertheidigern des bedrohten Gesetzes wie geboren schienen. Weil dem Israeliten das patriotische Recht mit dem religiösen zusammenfiel, so hatte wohl Mancher von dem wachsenden Christenthume als der Blüthe der Gesetzesreligion auch eine neue Blüthe des jüdischen Staates erhofft. Sicher war es eine Lieblingsvorstellung von Tausenden, das Bekenntniß nur wie eine Aufnahmsformel und die Kirche nur wie eine Proselytenanstalt für die der Synagoge zuströmenden Heiden anzusehen. Zwar mag aus dem Schweigen der Schrift mit Recht gefolgert werden, daß auch die Judenchristen keine blutigen Opfer brachten,[1]) nachdem diese Typen durch die Sacramente und Riten der Messiasreligion entwerthet waren. Allein damit waren nicht auch jene Bräuche gefallen, welche den Juden als Erben des abrahamitischen Segens kennzeichneten. Solange „die Stadt des großen Königes"[2]) stand sammt dem hl. Berge, „zu welchem alle Völker zusammenströmen sollten",[3]) konnte die Hoffnung der Zebedidenmutter in Millionen jüdischer Herzen dauernd sein. Ihnen allen mußte der Beschneidungsnachlaß an den Heidenchristen wie eine großartige Verirrung erscheinen, welche die entschiedendste Reaction herausforderte.

Möchte so das daß ihres Auftretens durch ein irriges Gewissen entschuldigt werden; das wie desselben läßt sich nicht in gleichem Grade rechtfertigen.

Einmal hatte sie die förmliche Beschneidungsmanie auf den Standpunkt des R. Elieser gestellt, indem auch sie die Erlangung der Seligkeit von der Schärfe des Beschneidungsmessers abhängig machten.[4]) Sodann spiegelten sie fälschlich[5]) eine Ermächtigung seitens der Großapostel in Jerusalem vor.

---

wickelte. Denn nicht blos Jerusalem selbst, die zeitherige Metropolis des Christenthums, war als Sitz des jüdischen Nationalheiligthums mit einer dichten Priesterschaar bevölkert; auch die 13 Priesterstädte (Josua XXI, 4, 19) lagen im Umkreise der Hauptstadt.

[1]) Die Uebernahme eines Nasiräates bedingte wohl eine Ausnahme, wie die Vergleichung von Numeri VI, 14 mit actt. XXI, 20 ergeben muß.

[2]) Psalm. XLVII, 2

[3]) Jsaias II, 2.

[4]) ... ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι.

[5]) Diese Folgerung erhellt aus actt. XV, 24 „οἷς οὐ διεστειλάμεθα".

Wenn sie wirklich glaubten, daß ihr Zweck auch ein so unmoralisches Mittel heiligen würde, dann wäre vielleicht anzunehmen, ihre Persönlichkeit sei aus mitleidsvoller Schonung in der Apostelgeschichte nicht näher bezeichnet worden.[1]) Chrysostomus meint, der Unbedeutendheit halber wäre die weitere Characterisirung nach Name und Ausgangsort unterblieben.

Indeß vermissen wir doch nicht jede nähere Bestimmung. Denn falls auch nicht der wenig spätere Vorgang in Jerusalem[2]) zur Beleuchtung diente, so müßte mindestens aus der Bezeichnung „Einige von uns,“[3]) wie sie im Apostelcdecrete vorkömmt, einleuchten, daß Gemeindeglieder der jerusalemischen Kirche zu dem Schlage in Antiochia ausholten. Es wird kaum gefehlt sein, woferne man in den Opponenten hier die Ankläger des Petrus sucht, welche ob dessen Begegnung mit Cornelius ihre Entrüstung so wenig verbergen konnten. Nunmehr war der Eindruck längst verwischt, welchen die Begebenheit damals auf sie gemacht hatte. Entweder waren sie selbst durch das Gerücht von dem Fortschritte der Heidenmissionen beunruhigt worden; oder unzufriedene antiochenische Judenchristen hatten insgeheim den Angriff auf die evangelische Freiheit ihnen nahe gelegt. Nämlich den handeltreibenden Diasporajuden standen ohnehin alle Verkehrsmittel zwischen Antiochia und Jerusalem zu Gebote. So bald schon folgte den Propheten des Heiles von Jerusalem her jene Gattung von falschen Propheten, vor denen der Heiland einstens gewarnt hatte.[4])

Ihr neues Dogma bewegte sich in dem kategorischen Dilemma: Entweder muß die Vorhaut oder die Anwartschaft auf den Himmel geopfert werden.

Zwar getrauen sich einzelne Ausleger,[5]) den Nachdruck jener Forderung, bei der die Beschneidung nur als pars pro toto gelten konnte,[6]) dadurch abzuschwächen, daß sie behaupten, die Judaisten

---

1) So Reischl a. a. O. z. d. St.

2) Aus actt. XV, 5 wurde der Passus: *τῶν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν φαρισαίων* in einigen Handschriften als Interpretation hinter *ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας* (v. 1) beigeschaltet. — Hat die Peschito dies Glossem am Rande, so führt es codex 8 im Texte selber.

3) actt. XV, 24.

4) Matth. VII, 15.

5) Baumgarten a. a. O. II, 1 S. 104 u. 105; Olshausen, Commentar zur Apostelgeschichte (Erkärung von actt. XV, 1).

6) Man beherzige nur Galaterbr. V, 3.

hätten mit nichten die Beschneidung zum „Prinzip" der Rechtfertigung erhoben, denn in diesem Falle hätte Paulus und die Kirche insgesammt sie gar nicht mehr als Gläubige betrachten können — sondern nur erklären wollen, daß der Heide auf gesetzmäßige Weise (ordinario modo) blos durch die Beschneidung gerettet werde. — Allein die Textesworte halten eine derartige Entkräftung ferne; und was den Einwand betrifft, daß im entgegengesetzten Falle von vorneherein jede Discussion unmöglich gewesen wäre, so steht zu bedenken, wie ja die jerusalemischen Ankömmlinge hinter der angeblichen Autorität der „Mutterkirche" sich verschanzten, andrerseits auch den Vertretern der Wahrheit eine Gelegenheit zur Widerlegung des Irrthumes höchst willkommen sein mußte.

Neuestens [1]) wurde der einläßliche Beweis dafür angetreten, daß die Beschneidungsprediger zugleich in einem concreten Falle, am Heidenchristen Titus nämlich, mit Gewalt ihren Willen durchzusetzen vermeinten. Das vom Apostel im Galaterbriefe [2]) berührte Selbsterlebniß würde demgemäß noch in die antiochenische Oertlichkeit zurückfallen.

Wollte jedoch auch dem consensus interpretatorum [3]) ein bedeutendes Gewicht nicht beigelegt werden, ein grammatischer Grund [4]) scheint zu verlangen, daß für den im ersten Gliede der Antithese spielenden Gedanken die gleiche Oertlichkeit gedacht werde, wie für den im zweiten, d. h. Jerusalem. Bei gegentheiliger Auffassung hätte Paulus, der die Leser seines galatischen Sendschreibens bereits nach Jerusulem versetzt hatte [5]) in der Form eines Hysteron

---

[1]) Reithmayr, Commentar zum Galaterbr. 1865 S. 125—132.

[2]) cap. II, v. 3—6.

[3]) Die aus Theodor von Mopsvestia angezogene Paraphrase: „Auf meiner Reise nach Jerusalem hatte ich den noch unbeschnittenen Heidenchristen Titus bei mir, den ich trotz der falschen Brüder nicht beschnitt", möchte schwerlich als Ausnahme geltend zu machen sein. Denn Hilarius, welcher ganz in derselben Weise umschreibt, verwahrt sich ausdrücklich gegen eine Inversion in der Anordnung der von Paulus berichteten Erlebnisse (deinde interjecit in ipsa factorum sequentia etc.), mithin gegen eine Zurückverlegung der Handlung nach Antiochia. (Spicil. Solesm. p. I. Hilarii Pict. comm. in ep. ad Galat. n. XVI.) Und es verschlägt Nichts, wenn, wie Reithmayr (a. a. O. S. 29) aufstellt, der Herausgeber des Spicilegiums, Pitra, den Commentar auch irrthümlich mit dem Namen des Hilarius in Verbindung brachte, während hier nur eine lateinische Bearbeitung des Mopsvestiers vorliegen sollte.

[4]) Das adversative δὲ im Verse 6.

[5]) Cap. II. v. 2.

Proteron die der Zeit nach vorgängige Episode aus Antiochia erst nachgetragen und, ohne dies äußerlich erkennen zu lassen, eine rückläufige Bewegung nach dem Ausgangspunkte zurückgelegt.[1]) — Weiter könnte geltend gemacht werden, daß zunächst diese Annahme dem Argumente des Paulus die Spitze beträchtlich abstumpfen müßte. Zweifelsohne wog es in den Augen der Galater schwerer, wenn sogar die jerusalemischen Judaisten dem Paulus, hinter welchem eben deßwegen die Säulenapostel gestanden sein mußten,[2]) Nichts anzuhaben vermochten, als wenn der Conflict längst in Antiochia sich erhob.[3]) Allein das entscheidende Gegengewicht für die erste Annahme, die Beschneidungsforderung an Titus in Antiochia erfolgt zu denken, liegt in den Worten ψευδάδελφοι und παρείσακτοι, welche nur auf antiochenische Judaisten im eigentlichen Verstande zu deuten sind.[4]) Wiewohl folglich der gewichtigste Grund für die erste Annahme zeigt, so soll die nähere Besprechung dieser stärksten aller Zumuthungen doch erst unten (§. 16) eine Stelle finden, damit hier zum ersten Male klar werde, wie verlockend es sei, die auf Titus geübte Pression sogar im Berichte der Apostelgeschichte angedeutet zu finden.

Sehen wir nun zu, wie

§ 9.

das Verhalten der antiochenischen Gemeinde gegenüber dem judaistischen Ansinnen

sich gestaltete.

(Gemeinsamer Beschluß der Streitenden, zufolge einer Offenbarung, Jerusalem die Entscheidung zu übertragen.)

Daß die judaisirende Doctrin zu Antiochia keinen empfänglichen Boden vorfand, geht aus den scharf markirten Worten unserer

---

1) Zwischen V. 2 u. 6.

2) V. 9.

3) Bisping's Deutung freilich (in seinem Commentar z. d. St.), wonach selbst die δοκοῦντες zu Gunsten der Beschneidung des Titus plaidiren, ist unannehmbar; denn in diesem Falle hätte der Judaismus das Heft in Händen gehabt. — Vgl. unten § 16, c.

4) In einem uneigentlichen Sinne passen die genannten Epitheta auch auf die Judaisten in Jerusalem; ψευδάδελφοι konnten sie füglich genannt werden, um ihres jedenfalls materiellen Irrthumes willen, παρείσακτοι aber, weil ihr blos formelles Christenthum sie nicht innerlich und wahrhaft der kirchlichen Gemeinschaft affiliirte.

Urkunde genugsam hervor.[1] — Die erste Frage lautet nun, ob die laicalen Gemeindeglieder,[2] oder aber, ob das Presbyteralcollegium sofort den Hierosolymiten erwiderte.

Dem Codex von Canterbury gemäß hätte Paulus allein sich der andringenden Judaisten erwehrt. — Indessen nach dem recipirten Texte hatten Paulus und Barnabas mit vereinten Kräften den Sturm abgeschlagen. Ihre bewährte Missionswirksamkeit in zahlreichen vom Judenthume nicht berührten Heidenkirchen gab dem Paulus und Barnabas auch im Verhältnisse zu den übrigen antiochenischen Presbytern eine Prädominante, welche die letzteren für den vorwürfigen Streitpunkt in Schatten stellte. — Es erinnert die schwierige Stellung des Paulus und Barnabas, dieser neutestamentlichen Propheten, unwillkürlich an das Loos mancher alttestamentlichen Gottesmänner, welche gleichfalls Pseudopropheten gegenübertreten mußten.[3]) Hier oder nie galt das bellum bello propulsare.[4]) Ohne Zweifel waren die beiden großen antiochenischen Geistesleuchten keinen Augenblick verlegen, auch die schulgerechtesten Schriftbeweise der Judaisten zu widerlegen. Aber um die gegnerische Hauptinstanz zu entkräften — die Berufung auf das oberste kirchliche Tribunal in Jerusalem — gab es keinen Ausweg, wenn nicht auch die Beklagten dorthin Appell ergriffen. Man mag wohl fragen, woher die Dreistigkeit der Judaisten, mit der sie auf eine Bestätigung ihrer Irrlehre aus dem Munde der Großapostel selbst zählten. Allein aus der Opposition, welche die Gesinnungsgenossen der zu Antiochia aufgetauchten Legalienvertreter in Jerusalem leisteten, wird ersichtlich, daß diese Leute über der thatsächlichen Connivenz das leitende Princip übersahen. So geschah es, daß sie, die zwar eine autorisirte Send-

---

[1]) actt. XV, 2 häuft der Verfasser in anschaulicher Schilderung die Figuren der Reduplication (*στάσις καὶ ζήτησις*) und der Litotes (*οὐκ ὀλίγη*).

[2]) Die Dative *τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ* könnten möglichen Falls dativi commodi sein: „Da nicht geringer Widerstand wider sie (die Judaisten) erwuchs (von Seiten der *τάξαντες*) für d. h. zu Gunsten des P. u B. (der Evangelisten der Vorhaut).“ Allein offenbar versieht hier der Dativ die Stelle der Präposition *ὑπό* c. Genit., so daß zu übersetzen ist: „Da nun ein nicht geringer Streit entstand seitens des P. u. B. mit ihnen“; denn wie wäre es sonst denkbar, daß die Glieder in die Function des Hauptes eingegangen?

[3]) Ezechiel XIII, 2.

[4]) Cornelius a lapide in h. l.

ung durch die Mutterkirche erdichten mußten, dennoch des bestehenden Widerspruches mit dieser selber nicht inne geworden waren. Anderntheils wußten Paulus und Barnabas um so bestimmter, daß die Apostel in Jerusalem bei aller äußern Verehrung für den nationalen Cult gleichwohl unbefangen auf der Höhe ihres Berufes stehend für „das Gesetz der Freiheit" und darum für die „Freiheit vom Gesetze" eintreten würden. — Demnach mußte es den beiden streitenden Parteien, den Judaisten, wie dem Paulus und Barnabas, welche gleichfalls nicht Richter in eigener Sache sein konnten, genehm erscheinen, daß die schiedsrichterliche Gemeinde [1]) eine Deputation nach Jerusalem beschlossen.

Unter den Exegeten obwaltet eine Differenz darüber, ob nur die Heidenchristen, oder aber auch die Judenchristen Antiochiens an der Absendung Theil hatten.

Meyer [2]) erklärt, ohne seine Absicht zu begründen, daß nur die ersteren durch ἀδελφοί als handelnde Subjecte eingeführt wurden. — Ihm entgegen betont mit Recht Baumgarten [3]), daß ἔταξαν auf die ganze Gemeinde auszudehnen sei, wie sich außer der Unbestimmtheit in der Anführung noch aus zwei andern Momenten schließen lasse: erstlich wären ja dem Paulus und Barnabas aus dem unterschiedlosen Gemeindegremium einige Begleiter hinzugegeben worden; und dann versichere V. 3 eclatant, daß wiederum die Gemeinde schlechthin nicht blos die Wahl, sondern auch die

---

[1]) Aengstliche Gemüther könnten sich daran stoßen, daß hier die Brüder (V. 3 bestimmt näher: die ἐκκλησία) eine Verfügung treffen (ἔταξαν) bezüglich des Paulus und B. nebst einigen Anderen. Allein das τάσσειν braucht nicht im Sinne von Decretiren gepreßt zu werden. Sodann erinnern wir uns, daß die Gemeindekörper in Dingen, welche die ganze Gemeinde berührten, schon früher einmal (actt. VI, 5) nicht blos receptiv sich verhielten, sondern sogar organisatorisch mitwirkten. Uebrigens verkennt die antiochenische Kirche auch an dieser Stelle das hierarchische Element so wenig, daß sie vielmehr hierarchische Personen (P. u. B. und wahrscheinlich auch „die etlichen Anderen aus ihrer Mitte") als ihre Vertreter in dem dogmatischen Streite wählt und diese nicht etwa an die jerusalemische Gemeinde, sondern „an die Apostel und Presbyter" abordnet. — Schon Hugo Grotius bemerkt zu der Stelle, daß die Apostel und Presbyter in Jerusalem für die Gemeinden der neuen Theocratie das Ansehen eines Sanhedrins genossen.

[2]) Im Commentar z. d. St.

[3]) A. a. O. II, 1 S. 111.

Absendung der erwähnten Persönlichkeiten veranlaßt habe."[1]) Allein das eigentlich entscheidende Argument wäre dem Galaterbriefe zu entnehmen gewesen. Wenn der Apostel hier die Unbeschnittenheit des Einen Titus hervorhebt, so kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß seine übrigen Gefährten Beschnittene, folglich Judenchristen, folglich Mandatare des judenchristlichen Theiles in der Kirche von Antiochien waren. — Es ist dieses ein erster Fall, in welchem das 2. Kapitel des Galaterbriefes das 15. Kapitel der Apostelgeschichte vervollständigt,[2]) wie denn überhaupt beiderlei Schriftstücke gleich zwei Hemisphären sich in Ein gerundetes Ganze zusammenschließen.

Daraus aber, daß die antiochenische Kirche in ihrer Totalität den Weg der Berufung nach Jerusalem guthieß, erkennen wir, daß auch deren judenchristliche Hälfte allen schismatischen Bestrebungen gegenüber standhaft blieb. Antiochien gewährt das schöne Schauspiel einer einheitlichen Kirche, deren Gläubige nur hinsichtlich des Ritus unterschieden waren, falls man die sogenannten Legalien als mosaischen Ritus bezeichnen will.

Die Leseart der Vulgata[3]) hat manche Ausleger bestimmt, unter der Begleitung des Paulus und Barnabas geradezu ein Contingent aus dem Lager der Gegner zu verstehen.[4]) Doch diese Unterstellung wird ausgeschlossen durch den im folgenden Verse gegebenen Sachverhalt. Niemand wohl wüßte sich den Triumphzug[5]) der Heidenapostel auf der Hinreise nach Jerusalem zurecht zu legen, wären solch' ungestümme Eiferer ihnen zur Seite gewesen." [6])

---

1) Obschon Baumgarten *προπεμφθέντες* unrichtig übersetzt, so gab sich nämlich doch im Ehrengeleite der Gemeinde auch deren Willensäußerung unverhohlen kund.

2) Den Beweis für die Identität der an beiden Orten erzählten Reise entnehme man dem § 11.

3) actt. XV, 2: et quidam alii ex aliis.

4) cfr. Cornelius a Lap. in h. l. Haneberg: Geschichte der biblischen Offenbarung. 3. Aufl. S. 617 Note 1. — Hacke a. a. O. S. 137 Anmerk. 3 beobachtet Neutralität.

5) l. c. v. 3. *„ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν* (sc. *διήρχοντο τὴν Φοινίκην καὶ Σαμάρειαν*) *καὶ ἐποίουν χάραν μεγάλην πᾶσι τοῖς ἀδελφοῖς.*

6) Gesetzt auch, der Vulgata wäre statt *ἐξ αὐτῶν* ein *ἐξ ἄλλων* vorgelegen, so berechtigte noch nichts die gegentheilige Annahme, da bei dem Mangel des Artikels keine vollendete Entgegensetzung ausgedrückt würde. Uebrigens stimmt die Peschito mit dem gegenwärtigen griechischen Texte überein.

Fest steht somit: die gesammte Gemeinde Antiochiens beschickte die jerusalemische Synode durch Paulus und Barnabas, den Heidenchristen Titus und mehrere Judenchristen.

Und was bestärkte in diesem Entschlusse, um nicht zu sagen, was allein reifte denselben?

Es war die *αποκάλυψις*,[1]) welche, wie bereits Chrysostomus[2]) dargethan, den Paulus jetzt vermocht hatte, nach 17jähriger Amtsthätigkeit Jerusalem aufzusuchen.[3]) Nach der bisher geläufigen Anschauung wäre die Offenbarung dem Paulus selbst zugegangen, was der Text freilich nirgends besagt.[4]) Durfte aber Paulus, um dem Verdachte theologischer Unsicherheit zu entgehen, erst, nachdem der Himmel gesprochen, dem Ansinnen einer Berathung in Jerusalem willfahren;[5]) so ist klar, daß eine äußere, Allen vernehmliche Offenbarung durch ein charismatisches Gemeindemitglied dem Zwecke mehr entsprach, als eine innerliche, nur dem Empfänger bekannte Vision.

Neu war es zudem nicht, wenn der prophetische Geist einen Beschluß der Gemeinde weckte;[6]) neu war es überdem nicht, wenn Paulus, der die Geistesgeschenke an Andern so hoch achtete,[7]) der öfter als Einmal schon einer von dieser Seite herrührenden Anregung gefolgt war, auch dieses Mal auf die Offenbarung von Außen her mit den genannten Begleitern sich in Bewegung setzte.[8]) — Solchen, welche nach alldem noch Paulus wie einen heidenchristlichen Papst darzustellen bemüht sind, möge endlich, damit sie dessen Unterwürfigkeit unter Jerusalem nicht länger beanstanden, das Wort Augu-

---

[1]) Gal. II, 2.

[2]) l. c. tom. X. p. 679 sqq.

[3]) Ellicot (commentary on St. Pauls epistle to the Galatians. London 1854) hat den wahren Begriff der *ἀποκάλυψις* entgegen dem verflachten in der Hermann'schen Uebertragung (der berühmte Philologe conjicirte: *κατά τινα ἀποκάλυψιν* — explicationis causa) hauptsächlich durch Hinweis auf den sonstigen paulinischen Sprachgebrauch (Ephes. III, 3) gerettet.

[4]) II. Corinth. 12, 1 seq. rühmt sich der Apostel der ihm gewordenen Gnaden, ohne jedoch an die hier aufgeführte Erscheinung zu erinnern.

[5]) Den verwandten Gedanken äußert Chrysostomus homil. in ep. ad Gal. II, 2.

[6]) Man denke zurück an actt. XI, 28 u. 29.

[7]) cfr. e. g. I. Corinth. X I, 10, 28.

[8]) Vgl. Reithmayr a. a. O. S. 118,

stins zur Beherzigung empfohlen sein: „Selbst Paulus der Apostel, nach des Herrn Himmelfahrt vom Himmel her berufen, würde bei der Gemeinde keinen Glauben gefunden haben, hätte er nicht die Apostel in Person begegnet, um sein Evangelium ihnen vorzulegen, dasselbe mit dem ihrigen zu vergleichen und hiedurch seine Uebereinstimmung mit ihnen zu erweisen.“[1]) Ja der Apostel gibt selbst einen verständlichen Wink hierüber, wenn er laut Sendschreibens an die Galater[2]) gleich beim Beginne seines Magisteriums die Bekanntschaft des Petrus zu gewinnen strebt.[3])

Die antiochenische Gemeinde zeigte sich für das bereite Entgegenkommen ihrer Vertrauensmänner nicht undankbar und bethätigte ihre Erkenntlichkeit zunächst bei der

§. 10.

Abreise der Legaten nach Jerusalem.

(Das Geleite; die Reiserichtung.)

Deren[4]) Abreise glich nämlich einer πομπή im vollsten Sinne des Wortes. Die Gemeinde ließ es sich nicht nehmen, Sendboten, welche ihre wichtigste Angelegenheit vertreten sollten, durch ein Ehrengeleite auszuzeichnen. Gut paraphrasirt in dieser Hinsicht Schleußner[5]) das προπεμφθέντες durch: hi igitur delegati ab ecclesia et cum honore deducti.[6]) — Seltsam willkürlich umschreiben Morus und Heinrichs in den deßbezüglichen Commentaren durch rebus ad iter suscipiendum necessariis instructi. — Meyer[7]) bestreitet zwar diese lexikalische Ausbeute, meint indeß, die Vorsehung mit dem Reisebedarfe verstehe sich von selbst. — Wie mochte man nur trotz

---

1) Lib. XXVII contra Faustum cap. 4. (tom. 6 der erasmischen Ausgabe).

2) I, 18.

3) l. c. „ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα, ἱστορῆσαι Κηφᾶν.“

4) Wenn Calmet nur die Trias P., B. und Titus in Jerusalem angekommen sein läßt, so verstößt er gegen die actt. XV, 2 vorgezeichnete Notiz: ἔταξαν ἀναβαίνειν ἄλλους τινάς κ. τλ.

5) Im griechischen Wörterbuche zur hl. Schrift s. h. v.

6) Diese prägnante Bedeutung des Wortes erscheint auch durch den profanen Gebrauch sicher gestellt; so Herodot I. (Clio) p. 111. — VIII (Urania) p. 124.

7) Commentar z. d. Apostelgeschichte bei d. St.

des Umstandes, daß die Reisenden christliches Gebiet durchzogen, bei der vielgerühmten Gastfreundschaft der Christen zu dieser in der That kleinlichen Ausflucht greifen? Der beste Interpret ist auch hierin Paulus. Zweimal[1]) doch gedenkt er des Achtungserweises, welcher in dem προπέμπειν, d. h. dem begleitenden Mitziehen, nach der Vorstellung jener ersten Christen gelegen war. Hier wird sich nun das richtige Verhältniß unschwer ermitteln lassen. Nur eine Strecke Weges konnte die Begleitung mitgefolgt sein, weil ja die versammelte antiochenische Kirche daran Theil nahm. — So bewirkt ein einziges Wörtchen, den ganzen hohen Ernst zu schildern, mit dem die Blicke der Gemeinde Antiochiens an der neuen Mission ihrer verehrten Apostel hingen. —

Der Weg führte der Meeresküste entlang, durch Phönize und Samaria. — Bisping[2]) hat die Frage gerichtet, weßwegen die apostolischen Männer Galiläa absichtlich(?) vermieden. Er meint um der judenchristlichen Gemeinden willen seien sie von dort ferne geblieben. Allein wurde Galiläa mit Samaria und Judäa nicht in Einer Verbindung genannt?[3]) Und waren nicht auch die Samariter, obwohl keine vollbürtigen Juden, so doch eifrige Cultoren der mosaischen Legalien?[4]) War ihnen nicht beträchtliche Zeit vor der Aufnahme des ersten Heiden von Jerusalem aus das Licht des Glaubens angezündet worden?[5]) Ist das positive Zeugniß der Apostelgeschichte[6]) für das in Phönice wenigstens ausschließliche Judenchristenthum zu wenig beweisend? Und wenn die Jünger Jesu in Phönice und Samaria selbst Getaufte aus dem Heidenthume waren, wie konnte sie die Nachricht von der Umkehr der Heiden so freudig überraschen, da ihnen unter dieser Voraussetzung nicht der Eintritt, sondern lediglich der Fortgang der Heidenbekehrungen mitgetheilt worden wäre? — Gefehlt ist es auch, wenn Heinrichs zuvor eine Scheidung nach paritätischen Gemeinden vor-

---

1) Römerbr. XV, 24 u. 1 Corinth. XVI, 6. — Vgl. namentlich zur letztern Stelle die einschlägige Homilie des Chrysostomus, worin er sich über den Ehrendienst der Geleitschaft verbreitet.

2) A. a. O. z. d. St.

3) actt. IX, 31.

4) Jos. antiqq. XII, 5, 5; XI, 8, 6.

5) actt. VIII, 5 schon.

6) l. c. XI, 19.

nimmt und hernach erst die Judenchristen allein durch den Besuch bevorzugt wähnt; da konnte ihn Meyer freilich leicht durch das πᾶσι τοῖς ἀδελφοῖς überführen. — Aber wenn die Gesandten auch in Samaria und Phönice nur Judenchristen vorfanden, was veranlaßte die Umgehung von Galiläa? Vielleicht das pharisäische Element, welches die Gläubigen dieser Provinz doch eher den Judaisten in die Arme trieb. Uebrigens fehlen die Anhaltspunkte, welche eine Absichtlichkeit der Vermeidung stützten. — Das hingegen bleibt ausgemacht, daß die Judenchristen, seien es jene von Antiochien, seien es die Brüder durch Phönice und Samaria hin, keineswegs mit den Judaisten conspirirten, Judenchristenthum und Judaismus mithin nicht zusammenfallen. Vielmehr hatte des Chrysostomus[1]) Ausspruch sich bewahrheitet: „Wider Willen mußten die ersten Gegner des Freiheitsgesetzes dazu beitragen, daß die frohe Botschaft von dessen Erfolgen jetzt in zwei Landesgebieten ausgebreitet ward.“

§. 11.

Chronologische Feststellung des Jahres, in welchem das Concil gehalten ward.

(Ermittlung der Zeit, zu welcher Paulus das erste Mal in Jerusalem angekommen; Zeit der Ueberrumplung von Damaskus durch Aretas. — Zeitbestimmung der 3. paulinischen Reise nach Jerusalem. — Beweis für die Identität der actt. XV. und Gal. II. erzählten Reisen.)

Jeder Schritt, der die Deputirten Jerusalem näher brachte, beschleunigte auch das Nahen der folgenreichen Krisis und erregt ein Interesse, das Jahr zu wissen, in dessen Rahmen so merkwürdige Ereignisse beschlossen liegen. —

Hier schreckt jedoch ein wahrer farrago das Auge. Blickt man auf die bunte Musterkarte chronistischer Differenzen,[2]) so möchte Niemand vermuthen, daß Paulus selbst durch etliche fast unzweideutige Daten den Beweis für die richtige Setzung ermöglicht hätte. — Da entscheidet sich Matthias[3]) für das Jahr 53, während Hieronymus sogar 54 ansetzt; Haneberg[4]) und Gams[5]) setzen das Jahr 52 an;

---

[1]) Homil. 32 tom. IX p. 248.

[2]) Siehe eine solche in Meyers Commentar zur Apostelgeschichte.

[3]) Commentar zum Galaterbr. 1833.

[4]) A. a. O. S. 618.

[5]) A. a. O. S. 32.

Cornelius a Lapide, Bellarmin, Pererius[1]) und Baronius[2]) 51; Reithmayr[3]) 50; Sepp[4]) 49; Bucher[5]) 47; Wurm 46 u. s. w. — Und gleichwohl wäre die erste Ankunft des Paulus in Jerusalem[6]) ein terminus fixus a quo, aus dem sich unter zwei Cautelen die Zeit des Apostelconventes herleiten läßt, wenn nämlich unbestritten ist, daß Galat. II, 1 von Gal. I, 18 an zählt, und wenn die Bedenken über eine Coincidenz von der Gal. II, 2 gemeldeten Reise mit jener von actt. XV überwunden sind. —

Die erste Ankunft des Paulus in Jerusalem hängt von der Besitznahme der Stadt Damaskus durch den Nabatäerkönig Aretas ab.[7])

Dieser Fürst hatte dem Herodes Antipas eine Tochter angetraut, welche jedoch den ehebrecherischen Gemahl verließ, um einer schmählichen Rückverstoßung vorzubeugen.[8]) Der gekränkte Schwiegervater säumte natürlich nicht bei der nächsten Gelegenheit Rache zu üben. In dem unglücklichen Kriege, welchen der jüdische König wider ihn geführt hatte, wurden die Römer zum Schutze der Besiegten angerufen."[9]) Tiberius hatte dem römischen Statthalter Vitellius den Auftrag ertheilt, gegen den Araber die Waffen zu ergreifen.[10]) Als jedoch bald darauf die Nachricht vom Tode des

---

1) Disput. prolog. prior. in ep. ad Romanos n. 34.

2) Annales, tom. I ad annum Christi 51.

3) Einleitung in die canonischen Bücher des N. T. 1852.

4) A. a. O. S. 105.

5) Chronologie des N. Test. 1865, S. 124.

6) actt. IX, 25; Gal. I, 18; 2 Corinth. XI, 32.

7) Zwar Süßkind (s. Bengels Archiv I, 2 S. 314), Wurm (Tübinger Zeitschrift f. Theologie 1833 1. Heft S. 27) und Anger (de temporum in actt. app. ratione Lipsiae 1833 p. 181) meinen, daß ein Ethnarch des Aretas wohl auch die Aufstellung einer Thorwache durchsetzen konnte, wenn die Stadt unter römischer Herrschaft verblieb. Wozu aber den dargebotenen Finger zurückweisen, wenn man die helfende Hand benöthiget?

8) Jos. antiqq. XVIII, cap. 5, 1.

9) l. c. n. 3.

10) Aus dieser Thatsache concludirt Reithmayr (Einleitung S. 481 u. 482), die Flucht des Apostels müßte noch bei Lebzeiten des Tiberius, also spätestens im Jahre 37, erfolgt sein. Allein dem Doppelheere der mit den Römern verbündeten Juden war Aretas sicher nicht gewachsen. Sonach müßte eine Ueberrumplung des festen Platzes zu präsumiren sein, welche vor dem Abzuge des Statthalters aus Syrien wohl kaum gelingen konnte.

Kaisers eingetroffen, zog Vitellius vom Kriegsschauplatze ab, weil seine Vollmacht nun erloschen wäre.[1]) Bereits hatte Caligula sich des Thrones bemächtigt, als er aus Syrien nach Rom zurückreiste und sich dort durch seine unverschämte Kriecherei bei dem anfangs aus Eifersucht erzürnten Kaiser alsbald in die Hofgunst einnistete,[2]) etwa im Jahre 38. Da erst war der rechte Moment gekommen, um Damaskus mit Glück zu berennen. Da erst hatte Paulus der syrischen Hauptstadt den Rücken gekehrt, um die palästinensische aufzusuchen.

Ein Kreuz der Auslegung verbirgt sich nun aber in der anscheinend so unbestreitbaren Zeitangabe des 2. Kapitels im Galaterbriefe: „Hierauf, unter Ablauf einer Zwischenzeit von 14 Jahren, begab ich mich wiederum nach Jerusalem.“[3]) Das eine Heerlager der Exegeten nimmt die Bekehrung des Apostels,[4]) das andere die erste Reise nach resp. Rückreise von Jerusalem zum Ausgangspunkte eines weiteren Calculs.[5]) — Durch äußere historische Belege würde die Controverse nicht erledigt, Text und Context allein müssen das Urtheil fällen. Nun ruht die Quintessenz der paulinischen Abwehr im Galaterbriefe darin, daß Paulus seine Lehre nicht durch Unterricht der Apostel, sondern durch höhere Mittheilung empfangen habe; An- und Abwesenheit von Jerusalem, nicht die Be-

---

1) Jos. l. c. n. 4.

2) cfr. Dio Cassius LIX, 27. — Gegen Maier (Einleitung S. 215) dürfte zu erinnern sein, daß die Herrschaft des Usurpators Aretas in Wahrheit nur kurze Zeit gedauert haben kann, weil die Römer den Nachfolger des Vitellius gedrängt haben werden, einen so wichtigen Punkt dem Nabatäer zu entreißen, so daß füglich das Jahr 38 als terminus a quo beibehalten werden kann. Zwar setzt Maier einen Systemwechsel voraus, wonach der neue Kaiser seine Beziehung zu Aretas in ein Suzeränitätsverhältniß umwandelt hätte; dann begreift man indeß schwer, wie auch Vitellius, des Aretas Gegner, sich in der Gunst des Caligula behauptete. — Dafür, daß Aretas gerade um 38 Damascus inne hatte, zeugt ferners eine alte Damascener Münze, deren Mionnet (descriptions des médailles antiques tom. V. p. 284) Erwähnung thut.

3) Gal. II, 1.

4) So: Thomas, Cajetan, Baronius, der Jesuit Benedict Justiniani, Cornelius, Anger, Estius, Ellicot.

5) So: Hieronymus, Chrysostomus, Catharinus, Petavius, Salmeron, Hug, Rückert, Meyer, Reithmayr, Weinhart u. s. w.

kehrung, erscheint darum hier als das Vorwiegende und als der natürliche Mittelpunkt.[1])

Für die Richtigkeit der letztern von den oben aufgeführten Ansichten sprechen auch noch 2 grammatische Erwägungen: Der Parallelismus zwischen ἀπῆλθον und πάλιν ἀνέβην;[2]) endlich der Gebrauch der Präposition διὰ, welche gewiß nicht grundlos an Stelle von μετά getreten.[3])

Bezeichnet διὰ die ganze zwischen 2 Enden verfließende Frist,[4]) so verbietet die Etymologie dieser Partikel, ein Einschiebsel hinter der Einen Grenze, dem Anfangspunkte, zu vermuthen.

Gegen das hiedurch erzielte Zeitergebniß — das Jahr 52 (38+14) — erhebt man indeß einen historischen Einwand. — Orosius[5]) überliefert, daß im 9. Jahre der Regierung des Claudius, also 49/50, Juden und Christen aus Rom exilirt wurden. Ein Ehepaar, welches von diesem Edicte betroffen ward, Aquilas und Priscilla, ließ sich „kürzlich aus Italien angekommen" in Korinth nieder und hatte daselbst bald — jedenfalls indeß gemäß der Apostelgeschichte lange nach dem Apostelconcil — mit Paulus eine Begegnung[6]); folglich wähnte man sich keineswegs mit Recht genöthigt, die Apostelsynode möglichst dem Jahre 49 zu nähern.[7]) Denn wird man auch am allerwenigsten die Glaubwürdigkeit des Orosius in Zweifel ziehen,[8]) es bedarf nicht einmal der bedenklichen Ausflucht, als ob einige der Geächteten ihren Weggang aus Rom verzögert hätten.[9]) Lag es denn für jene Flüchtlinge so ferne, vorerst in entlegneren Gegen-

---

[1]) Vgl. Hug, Einleitung in die Schriften des N. Testaments. 2. Thl. S. 278 u. 279 Anmerk. 2 (1821. 2. Aufl.)

[2]) cfr. cap. I, 18 mit cap. II, 1.

[3]) Vgl. Reithmayr, Galaterbr. S. 113.

[4]) Ellicot umschreibt: duration trough the whole of period. Bei ihm finden sich auch die Belegstellen angesammelt.

[5]) Histor. lib. VII cap. 6.

[6]) actt. XVIII, 2.

[7]) Mit Bucher (a. a. O.) gar das Jahr 47 in Ansatz zu bringen, ist wohl um so weniger statthaft, als in diesem Falle die Ankunft des Petrus von Rom her durch keinen historischen Anlaß punctirt wäre, obschon das claudische Edict gewiß auch auf sie maßgebend eingewirkt.

[8]) Wie Wieseler gethan (Chronologie des apostolischen Zeitalters. Göttingen 1848. S. 122); wogegen siehe Bucher (a. a. O. S. 167 Anmerk. 1).

[9]) Gams a. a. S. 31.

den der Halbinsel ein Asyl zu erspähen, bis die Häscher sie, aus einem Winkel in den andern scheuchend, zuletzt zwangen, Italien ganz zu verlassen? Auf keine Weise besteht sonach eine Nöthigung, vom Jahre 52 für die Synode abzugehen, falls nur Galaterbr. cap. II und Apostelgeschichte cap. XV ein und dieselbe Reise Pauli im Auge haben. —

Die Läugner der Identität beider Reisen pflegen vor Allem auf die Verschweigung des Titus im Berichte der Apostelgeschichte zu verweisen. Und eine Antwort, wie sie z. B. Estius[1]) gegeben, müßte das Mißtrauen der Zweifler nur bestärken. „Weil die Beschneidungsdebatte bezüglich des Titus im Galaterbriefe von entscheidender Wichtigkeit sei, in der Apostelgeschichte aber nicht (!), darum lasse letztere den Vorgang unerwähnt.“ Alsob nicht hier wie dort über die Beschneidung ventilirt würde. Indeß vorausgesetzt, daß der Verfasser der Apostelgeschichte, als des Paulus Freund und Schüler[2]) mit dem Inhalte des Galaterbriefe sich vertraut gemacht und über die weithinige Verbreitung des letztern gewiß war, wer möchte ihm dann eine überflüssige Wiederholung zur unerläßlichen Pflicht machen? —

Ebenso unausgleichbar ward der im Galaterbriefe ausgesprochene Beweggrund zur Jerusalemsreise mit den aus der Apostelgeschichte bekannten Verhältnissen erfunden. Wenn nun aber der Gemeindebeschluß mehr als Folge der von prophetisch Begabten innerhalb der Gemeinde ausgehenden Anregung sich offenbart,[3]) so ist auch dieser Knoten nicht blos zerhauen, sondern entwirrt. —

Als Adepten der Behauptung: die fraglichen Reisen seien identisch ließe sich überdieß die Mehrzahl der Ausleger verzeichnen.[4]) — Nur wenige[5]) versuchten die Hypothese eines Zusammenfallens von

---

1) comm. in ep. ad Gal. II, 3.

2) 2 Timoth. IV, 11.

3) Vgl. oben § 9 das über ἀποκάλυψις Beigebrachte.

4) So: Irenäus, Theodoret, Pelagius (explanatio in ep. ad Galatas), Baronius, Estius, Grotius, Semler, Hug, Winer, Neander, Rückert, Usteri, Olshausen, Meyer u. s. w. (s. d. Art. Apostelconvent in Herzogs Realencyclopädie.)

5) Calvin, Keil (opusc. p. 160), Süßkind, Heinrichs, Kuinöl und Fritzsche (opusc. p. 201 sqq.)

Galat. II mit actt. XI, 29 zu empfehlen. Diese vergassen, daß die Reise actt. XI, 29 mit der von Agabus geweissagten Hungersnoth zusammenhängt, für welche das Jahr 52 viel zu hoch gegriffen wäre. Dem Einwande, daß die zweite Reise des Apostels dem im Galaterbriefe aufgestellten Programm gemäß daselbst nicht übergangen werden konnte, hat ein argumentum ad hominem zu erwidern, daß in einem paulinischen Reiseregister auch die vor Abfassung des Galaterbriefes stattgehabte 4. Reise des Paulus nach Jerusalem [1]) nicht hätte fehlen dürfen. [2]) — In der That verfielen zwei neuere Gelehrte, Wieseler [3]) und Bucher, [4]) darauf, jene 4. Reise mit der im Galaterbriefe vorgemerkten zu vereinbaren. Allein geschweige, daß die Auslassung zweier Reisen die Bedenklichkeiten mehren müßte, so wird dabei nur ein unsicheres quid pro quo an die Stelle eines Ergebnisses gesetzt, welches bei der nahen Verwandtheit der Themate (Legalienfrage hier; Unabhänigkeit des Evangeliums der Akrobystie dort) übergenügend verbürgt ist. Schließlich möchte die Beherzigung, wie es nach vorausgängigem Concil noch einer Approbation der paulinischen Lehrthätigkeit hätte bedürfen sollen, hinreichen, das Unhaltbare einer derartigen Conjektur vollends bloßzulegen. Und so steht denn fest: Im Jahre 52 der neuen christlichen Aera wurde die Peripetie im großen Drama herbeigeführt — wurde auf der ersten Synode in Jerusalem die Katholicität der Kirche zum Theil vorbereitet, theilweise schon zur Vollendung gebracht.

Ehe das aus dem Gange, dem Resultate und den nächsten Wirkungen der Verhandlung erhellt, soll indeß

§. 12.

die Schwierigkeit der Aufgabe der ersten Synode

des Nähern noch ins Auge gefaßt werden.

(Ansehen und Alter des Mosaismus. — Die Kirche in ihrer schwersten Prüfung.)

Die organische Verschiedenheit der Gemeinden von Jerusalem, wo es keine unbeschnittenen Christen gab, und von Antiochien, wo

---

1) actt. XVIII, 22.

2) Vgl. Reithmayr, Galaterbr. S. 115.

3) A. a. O. S. 186—188; 206.

4) A. a. O. S. 148 wird die 4. Reise des Paulus in das Jahr 51 verlegt, dessen Bekehrung (S. 146) in d. J. 37, während die 3. Reise des Paulus zum Concil, wie schon erwähnt, bereits 47 stattgefunden haben sollte.

Beschnittene und Unbeschnittene so lange in brüderlicher Eintracht sich vertragen hatten, mußte die Lösung des nun aufgeworfenen Problems erschweren.

Was sprach nicht Alles zu Gunsten das Mosaismus? Eine mehr als 2000jährige Geschichte. Und welche Geschichte! Wie eine Henne die Küchlein unter ihre Flügel sammelt, hatte Jehovah seinem Günstlinge Israel den Weg durch die Wüste gezeigt;[1] trocknen Fußes führte er ihn durch die Fluthen des Schilfmeeres;[2] die Bitterwasser versüßte er ihm;[3] durch das Manna nährte, durch den Felsquell tränkte er ihn;[4] auf Sinai ward er sein Lehrmeister;[5] noch durch den Mund seines Sehers Zacharias[6] nannte er Juda seinen Antheil. Gegen diese hehre Eiche glich die junge Pflanze des Christenthumes einer schwachen Epheuranke, welche billig wohl den alten Riesenbaum umziehen, nimmermehr aber ihn überwuchern sollte. — In Zeiten der Erniedrigung hatte das Volk durch Rückkehr zur Gesetzesstrenge den Zorn des göttlichen Rächers stets wieder besänftiget.[7] Wann mußte es sich hiezu mehr gedrängt fühlen, als damals, da die Faust des Römers auf seinen Nacken drückte! — Nimmt man hinzu, daß zumal das Haupt der jerusalemischen Gläubigen[8] — Jakobus — im Eifer für die Satzungen Mosis ergraut war;[9] daß ferner auch Petrus, welcher seit der wunderbaren Conversion des Cornelius sicherlich vielen Heiden die Hallen der Kirche aufgeschlossen, sich jetzt doch der Beobachtung nicht entziehen konnte, wie unerwarteter Weise die Metöken den bevorzugten Eingebornen über den Kopf wuchsen: so wächst die Gespanntheit, welches Urtheil Jerusalem für den vorgelegten Fall abgeben werde. Entschied es affirmativ im Sinne der Gesetzler, dann war die Lehre Jesu ein jüdisches System und Jesu Stiftung ein Staatskirchenthum im

1) Exod. XIII, 21.
2) l. c. XIV, 22.
3) l. c. XV, 25.
4) l. c. XVI, 22 seqq.; XVII, 6.
5) l. c. XIX etc.
6) Zach. II, 12.
7) cfr. Verheißungen, wie 2 Esdr. I, 9; Tobis, III, 13.
8) cfr. Clemens Alex. hypotyp. lib. VI. (Fragm. p. 1023 ed. Potter) desgl. Euseb. h. eccl. II, 1.
9) Hegesipp. bei Euseb. l. c. II, 23, woselbst Jakobus gerade aus diesem Grunde das Cognomen δίκαιος καὶ ὠβλίας führte.

beschränktesten Sinne des Wortes. Weil Petrus, das verkörperte Präsidium [1]) der Kirche, eben zu Jerusalem anwesend war [2]), darum richtete sich jetzt Aller Augenmerk auf die Entscheidung von dorther. — Wohl zeugten Charismen für die Beglaubigung des Heidenchristenthums; allein die gegentheilige Praxis in Jerusalem, so ließ sich erwarten, alterirte vielleicht sogar die Klarheit des Principes. In jedem Falle werden wir sagen, nicht nur der Zeit, auch der Wichtigkeit nach war diese Synode die erste unter allen. — Auf späteren Kirchenversammlungen galt es nur, eine mehr oder weniger ephemere Ketzerei zu verdammen, wohl auch eine Frage der Disciplin zu erledigen; ein glänzender Chor von Bischöfen und Männern der theologischen Wissenschaft pflegte alsdann den Papst, beziehungsweise dessen Vertreter, zu umstehen. Hier, wo dem greisen Mosaismus der Lebensnerv abgeschnitten werden sollte, betheiligten sich nur einige Apostel und Aelteste an der Debatte, ob inskünftig das spezifisch Jüdische dem allgemein Christlichen zu weichen hätte.

Fürwahr, einzig der Geist, „welcher das Antlitz der Erde erneuert," [3]) vermochte auch hier schöpferisch zu gestalten, und Baumgarten [4]) thut Recht daran, diese Partie Kirchengeschichte mit der Etiquette: „Die Bewährung der Kirche in ihrer schwersten Anfechtung", zu überschreiben. —

II. Abschnitt.

Gang der Synodalverhandlungen.

§ 13.

Deposition der antiochenischen Gesandtschaft.

(Anklage des P. und B. wieder die Judaisten — Erzählung vom Fortgange der Heidenmission.)

In Jerusalem traten Petrus und Barnabas nebst ihrer Begleitung klägerisch wider die Judaisten auf — ein Gegenbild zur antiochenischen

---

1) Matth. XVI, 19.
2) act. XV, 7 u. Gal. II, 9.
3) Psalm. 103.
4) A. a. O. II, 1 § 25.

Controverse. Nach Calmet [1]) hätte sich das Referat, welches schon an sich wie eine fortlaufende Anklage gegen die Beschneidungsprediger aussah, sogar auf die Erfolge der nach Illyricum [2]) unternommenen Missionsreise ausgedehnt. Lukas habe diese gleich den zahllosen Gefahren, welche der Apostel großentheils wohl schon vor dieser Zeit bestanden hatte, [3]) einfach verschwiegen. Weit wahrscheinlicher jedoch ist es, daß Paulus später einmal von Macedonien [4]) aus in das anstoßende Illyricum abbog. [5]) Entscheiden mag, daß Paulus und Barnabas gemeinschaftliche [6]) Erlebnisse mittheilen, während Paulus höchstens allein die Strecke bis Illyricum durchmessen hatte. Dagegen war vor längerem [7]) die segensreiche Rundreise durch Kleinasien beendet und sie bot gerade jetzt sicher das wünschenswertheste Material zu einem Exposé an die Hand.

Der feierliche [8]) Empfang, womit sie ausgezeichnet wurden, konnte sie hiebei nur ermuthigen. Wenn die Jerusalemiten hörten, daß die Erblindung des Juden Elymas dem Heiden Sergius das Auge der Seele öffnete; wenn sie vernahmen, daß die Heilung des Lahmen zu Lystra viele Heiden auf den Pfad des Evangeliums führte, während zu gleicher Zeit es Juden waren, die sich der neuen Heilsbotschaft entgegenstemmten; so mochten diese wohl mehr als Einmal ausrufen: „Wahrhaftig auch den Heiden hat Gott Bekehrung verliehen zum Leben.“ —

Dieses erste Zusammentreffen von Abgeordneten aus Antiochien mit der Kirchenbehörde in Jerusalem war schon für sich besehen eine Merkwürdigkeit. Denn es begegneten hier einander die beiden Centralgemeinden der christlichen Welt, die heidenchristliche und die juden-

---

[1]) l. c. ad actt. XV, 4.

[2]) ep. ad Romanos XV, 19.

[3]) Die von Paulus 2 Corinth. XI, 23 aufgezählten Erlebnisse müßten, meint Calmet, auch die Strapazen seiner ersten Missionsreise in sich schließen.

[4]) Also wegen actt. XVI, 9 jedenfalls erst nach dem Concil von Jerusalem.

[5]) Die Worte des Römerbriefes XV, 19 *μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ* lassen es übrigens zweifelhaft, ob Paulus das illyrische Gebiet selbst beschritten habe.

[6]) „*ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησε μετ' αὐτῶν.*“ (v. 4.)

[7]) Eine geraume Zeit (*οὐκ ὀλίγος χρόνος*) actt. XIV, 27 verstrich zwischen dem Schlusse der ersten Missionsreise und der judaistischen Opposition.

[8]) *παρεδέχθησαν* (v. 4) wird von Reischl auf einen feierlichen, von Meyer auf einen offiziellen Empfang gedeutet.

christliche; ferner die durch den Herrn in seiner irdischen Leiblichkeit berufenen Apostel und die durch denselben aus dem Himmel herab berufenen und mittels Zeichen und Wunder des Geistes [1]) bestätigten Lehrjünger. [2]) Man hätte erwarten mögen, da Petrus und Barnabas sich als Werkzeuge so hervorragender Gnadenerweise Gottes [3]) bekundeten, würde jede Gegenbemerkung in der Kehle verstummt sein.

Nichtsdestoweniger erfolgte alsbald

§ 14.

Die Entgegnung der jerusalemischen Judaisten.

Freilich waren es nur Etliche aus der Schule der Pharisäer, [4]) welche sofort die Prätension erhoben: „Man muß die Beschneidung einführen und auf der Beobachtung des mosaischen Gesetzes bestehen." Calmet ist der Meinung, daß auch hier Cerinth der Chorführer oder die Seele der Bewegung gewesen sei, ohne indeß einen andern Gewährsmann als Epiphanius nennen zu können. — Aus der Apostelgeschichte geht nur soviel hervor, daß die Opponenten schon vor ihrer Bekehrung ausgesprochenermassen für das „Gesetz" ihre Stellung nahmen, [5]) — Bisping will sogar in dem apodictischen δεῖν περιτέμνειν αὐτούς gegenüber der Drohung, wie sie zu Antiochia laut geworden: οὐ δύνασθε σωθῆναι, eine Steigerung bemerkt haben. Nach dem Texte zu urtheilen ist jedoch kein Unterschied wahrzunehmen. Hier wie dort lautet die Forderung auf vollständige Judificirung der unbeschnittenen Gläubigen. [6]) — Auf den ersten Blick konnte es scheinen, als ob die judaisirende Aeußerung auf die Begleiter des Petrus und

---

[1]) actt. XIV, 14.

[2]) Vgl. Baumgarten a. a. O. II, 1 S. 112.

[3]) Meyer erklärt das ἐποίησε μετ' αὐτῶν von einer Bundesgenossenschaft Gottes mit den apostolischen Männern. Dem widerspricht aber der biblische Sprachgebr. Genes. XXIV, 12; XL, 14. Luc. I, 72; actt. XIV, 27.

[4]) actt. XV, 5.

[5]) Daß αἵρεσις (l. c.) eine religiöse Partei bezeichnet, hat Carpzow, der Herausgeber des Philo, durch eine Reihe von Stellen gewiß gemacht.

[6]) Beza, Piscator, Wakefield und Heinrichs, welche actt. XV, 5 dem P. u. B. in den Mund legen und vor ἐξανέστησαν δέ ein ἔλεγον oder das noch härtere λέγοντες suppliren wollen, sind schon von Olshausen und Meyer dafür gerügt worden.

Barnabas gemünzt gewesen wäre, würde nicht durch einen Vergleich mit dem 2. Kapitel des Galaterbriefes klar, daß das *αὐτοὺς* des Verses 3 nicht auf den Einen Titus beziehbar ist. Wie konnten auch die Zeloten Jerusalems, nachdem sie kaum erst des Titus ansichtig geworden, sogleich schon dessen heidnische Abkunft vermuthen? Gewiß nicht im entferntesten ahnten sie, daß die antiochenischen Brüder es wagten, in Gesellschaft Unbeschnittener zu nahen. Vorläufig war also blos ein abstracter Principienstreit in Anregung gebracht. Wenn nun aber auch die Apostel vermöge des Paraclet [1]) sich aller wünschenswertheu Sicherheit in Lösung dogmatischer Probleme erfreuten, so ist gleichwohl nicht anzunehmen, daß sie ohne die reiflichste Prüfung eiue so ernste Frage beantworten werden. Und in der That, während die gesammte Kirche von Jerusalem — *ἐκκλησία καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι* [2]) — Zeuge der litis contestatio seitens der Judaisten war, schieden nunmehr Apostel und Presbyter in eine

§ 15.

Privatconferenz

auseinander. [3])

(Vorlage des paulinischen Evangeliums zuständigen Autoritäten gegenüber. — Einzelnheiten über die *δοκοῦντες*.

[*α*) die Person des Jakobus.
β) jene des Kephas.
γ) die des Johannes.
δ) Presbyter.]

Erklärung von Gal. II, 6—11. — Gutheißung der paulinischen Heilslehre; Arbeitstheilung auf dem Missionsfelde; kirchliche Armenpflege. — Verhältniß der Privatconferenz zur öffentlichen, wie von Präliminarien zu einem Congresse.)

Was sich hier zur Erörterung aufdrängt, möchte etwa Folgendes sein:

1) Wodurch ward gerade eine Separatberathung zunächst veranlaßt?
2) Wer betheiligte sich an derselben?
3) Wie stand Paulus zu den sämmtlichen Mitgliedern dieser Sonderzusammenkunft, namentlich

---

[1]) Johannes XIV, 17, 26.

[2]) actt. XV, 4 „*παρεδέχθησαν ὑπὸ τῆς ἐκκλ. κ. τ. ἀπ. κ. τ. πρεσβ.*“

[2]) l. c. XV, 6: „*συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου.*“

4) zu den sogenannten στῦλοι?
5) Welche Resultate wurden zu Tage gefördert?
6) Hatte es bei diesem Einen Convente sein Bewenden und wie verhielt derselbe sich zu der öffentlichen Sitzung?

1) Sicher lag das erste Motiv, welches den Gedanken einer Privatconferenz anregte, in dem Bedürfnisse, sich über ein Programm für das öffentliche Auftreten zu verständigen. Paulus aber hatte seines Theils ein individuelles Interesse, welches er im Galaterbriefe zu erkennen gibt: „Ich legte das Evangelium vor, damit ich nicht vergeblich liefe oder gelaufen wäre.“ [1])

Solch' planlose Verkündigung des christlichen Lehrwortes hatten die satzungsfreundlichen Judaisten dem Apostel zur Schuld gelegt. Nun sollte die Identität der paulinischen mit der Doctrin der apostoli primarii (Estius) erwiesen und die apostolische Vollbürtigkeit des Paulus wider alle Anfechtung gesichert werden. — Daß auch schon die heikle Thesis, ob selbst die Judenchristen offen von aller Legalienbeachtung entbunden werden sollten, in den Kreis dieser Berathung gezogen worden wäre, [2]) ist undenkbar und durch den späteren Vorfall zwischen Paulus und Kephas zu Antiochia geradezu ausgeschlossen. — Beachtung verdient, daß nur Paulus, nicht auch Barnabas, in die Nothwendigkeit sich versetzt sah, sein Evangelium einem Schiedsrichter zu unterbreiten. Obschon Paulus und Barnabas auf demselben missionaren Wanderzuge selbstredend dasselbe Evangelium verkündeten, so konnten die Judaisten doch der Rechtgläubigkeit des Barnabas Nichts anhaben, weil dieser als Vertrauensmann der jerusalemischen Gemeinde hinlänglich autorisirt war. Hingegen mußte Paulus als ein Autodidacte erscheinen, der nicht nur keine Sendung vou der Muttergemeinde vorschützen konnte, sondern vielmehr um des Außerordentlichen [3]) seiner Bekehrung willen den Eindruck machte, als wäre Saulus jetzt unter den Aposteln, wie einst Saul unter den Propheten. [4]) — Uebrigens forderte das Decorum, daß die Sache des großen Meisters nur vor

---

[1]) Estius glaubt das Wort τρέχειν gewählt (Gal. II, 2), weil der Apostel wie „im Laufe“ sein Evangelium verkündet habe; jedenfalls ist das Bild eines Kampfes in der Rennbahn dem Apostel sehr geläufig (1 Corinth. IX, 24; Philipp. III, 14).

[2]) Estii comm. in ep. ad Gal. II, 2.

[3]) cfr. actt. XXII, 4; XXVI, 6; Gal. 1, 12.

[4]) I Reg. X, 12.

einer erlesenen Anzahl autoritativer Männer berathen wurde, weßhalb nun

2) auch die „Angesehenen" (δοκοῦντες), denen Paulus privatim (κατ' ἰδίαν) seine Heilsbotschaft vorlegte, näher zu betrachten kommen. Zuvor ist jedoch die Ansicht des Chrysostomus,[1]) wonach Paulus außer dem beschnitten Barnabas auch noch den unbeschnittenen Titus als Bürgen seiner Wahrhaftigkeit in die Versammlung eingeführt hätte, zurückzuweisen. Zwar bedurfte Paulus, nachdem wohl judaistische Zeugen seine Rechtgläubigkeit verdächtiget hatten, eines Entlastungszeugen vor dem kirchlichen Synedrium zu Jerusalem, damit auch das leiseste Mißtrauen schwände; denn was konnte nach den Präcedenzfällen mit Judas, dem verrätherischen Ischcariothen; mit Petrus, dem wenn auch noch so reuigen Verläugner; mit Ananias und Sapphira fürder über Bedenken erhaben sein! Nun aber genoß der Eine Barnabas ein solches Maß des Vertrauens, daß die Recurrenz auf einen Dritten ohne die gröbste Beleidigung nicht möglich gewesen wäre. Ueberdieß weiß die zuverlässige Quelle des Galaterbriefes[2]) nur die Namen des Petrus und Barnabas mit den στῦλοι in Verbindung zu bringen. Ferners — wie hätte Titus, der wohl des Aramäischen wenig kundig war, an den zweifelsohne aramäisch geführten Unterhandlungen thätig Antheil nehmen können? Gewiß, ihm mußte die Rolle eines Beobachters bei der Generalsynode genügen. —

Wir schicken uns nunmehr an, die δοκοῦντες selbst, als deren erster Jakobus genannt wird, im Einzelnen zu betrachten.

α) Jakobus, der Bruder des Herrn,[3]) ist kein anderer, als der Apostel Jakobus Minor, des Alphäus Sohn.

Wäre Jakobus der Bruder Jesu in des Wortes eigentlichem Sinne, so könnte dies nur mütterlicher Seits der Fall sein, und müßte sich die Gottesmutter ihrer Virginität begeben haben. —

Meyer[4]) nennt das Gegentheil einer solchen Hypothese unbiblische Auffassung. — Nicht minder behauptet Hilgenfeld,[5]) nach Matthäus

---

[1]) Chrys. opp. tom. X p. 679 seqq.

[2]) ep. ad Gal. II, 9.

[3]) ep. ad Gal. I, 19.

[4]) Commentar z. Galaterbr. (I, 19.)

[5]) Commentar des Galaterbr. S. 140. Die Würdigung der protest. Exegese in diesem Punkte s. besonders bei Reithmayr, Galaterbr. zu I, 19. Hier sollen nur Hilgenfelds Aufstellungen, welche an gedachter Stelle nicht berücksichtiget worden, einläßlich geprüft werden.

wenigstens, welcher Jesum den Erstgebornen Mariens heiße, [1]) müßten Jakobus nebst Joseph, Simon und Judas [2]) als wirkliche Brüder Jesu und Söhne der Mutter des Herrn gefaßt werden. Als ob der Einziggeborne nicht auch der Erstgeborne heißen könnte? Und als ob der Erstgeborne nicht schon eingelöst wurde, ehe eine zweite Geburt nur irgendwie hätte erfolgt sein können? [3]) — Eine große Schwierigkeit erblickt Hilgenfeld [4]) im Zusammenhalte von Marcus XV, 40 mit Johannes XIX, 25. Wenn nämlich Marcus eine Maria als Mutter Jakobus des Kleinen und des Joses (oder Joseph) aufführe, so könne allerdings der Alphäide Jakobus im Unterschiede zum Zebediden recht wohl den Beinamen des Kleinen getragen haben. Wenn aber Johannes im Verzeichnisse der unter dem Kreuze stehenden Frauen die Alphäus- oder Klopasgattin als Schwester der Mutter des Herrn darstellen solle, so entstünde ja die Ungereimtheit, daß nicht blos zwei Schwestern (die Mutter des Herrn und die Frau des Alphäus), sondern auch je zwei ihrer Söhne (Jakobus und Joseph) die gleichen Namen führen würden. Dieser Verlegenheit soll nun abgeholfen werden, indem dem klaren Texte [5]) die widersprechende Behauptung entgegengesetzt wird, die Gattin des Klopas sei hier gar nicht als eine Schwester der Gottesmutter bezeichnet, von welcher sie vielmehr verschieden sei, so daß man auf diese Angabe keinerlei Combinationen über die Verwandtschaftsverhältnisse Jesu bauen könne und es also zweifelhaft bleibe, ob auch nur uneigentliche Vettern des Herrn im engeren Apostelkreise sich befunden hätten. — Gegentheils mußten gerade die Parallelen Matth. XIII, 55 und Marc. XV, 40, ein unbefangenes Auge auf die richtige Fährte lenken. Eben weil es undenkbar ist, daß zwei gleichnamige Schwestern zwei gleichnamige Söhne hätten, so folgt leicht durch Induction, daß die Frau des Alphäus wohl auch die Mutter des Judas und Simon (oder Symeon) ist; also der sämmtlichen 4 Brüder Jesu, wie sie Matthäus am

---

1) Matth. I, 25.
2) l. c. XIII, 55.
3) Man vergleiche nur Matth. I, 25 mit Lucas II, 27.
4) A. a. O. S. 141.
5) Die Stelle Joh. XIX, 25: *εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καί ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ, καὶ Μαρία ἡ Μαγδαλήνη·* kann doch wohl nur übersetzt werden: „Es standen aber neben dem Kreuze Jesu seine Mutter und die Schwester seiner

obigen Orte freilich neben der Mutter Jesu vorführt, ohne sie jedoch als die Söhne dieser zu bezeichnen. — Die Vier sind Brüder Jesu im weiteren Sinne von Blutsverwandten.[1]) — Somit verbliebe nur noch die Schwierigkeit, daß zwei Schwestern „Maria" hießen. Es geht nun allerdings nicht an, das Wort *ἀδελφὴ*[2]) im Sinne von Schwägerin abzuschwächen,[3]) soferne die Maria-Alphäi das Bruder-Weib des hl. Joseph, des Gemahls der seligsten Jungfrau, war. Wohl aber berechtigt Alles, *ἀδελφὴ* im Sinne von Halbschwester[4]) zu verstehen, und nunmehr wird auch die Gleichheit des Namens bei weitem nicht so störend empfunden werden.

Was die Auffassung bestätigt, welche in dem „Bruder des Herrn" nur einen entfernteren Blutsverwandten gewahren will, ist der Umstand, daß auch Hegesippus nach den Aufzeichnungen bei Eusebius ein erstes Mal[5]) den Jakobus als „Bruder des Herrn" characterisirt, hernach aber ganz unzweideutig als den „ersten Vetter des Herrn" und als „Sohn des Klopas" noch genauer kennzeichnet.[6]) Nicht blos, daß Hegesipp hiedurch einem Mißverständnisse seiner eigenen Aussagen vorbeugt, er gibt auch einen Fingerzeig, daß *ἀδελφός* (Matth.

Mutter, nämlich Maria, des Klopas Gattin, und Maria die Magdalenerin." Denn behielte Hilgenfeld Recht, welcher statt der 3 lieber 4 Frauen unter das Kreuz stellt, so müßte wohl auch *Μαρία ἡ τ. Κλωπᾶ* durch *καὶ* mit dem vorhergehenden Gliede verbunden sein, da es im Griechischen zwar eine asyndetische oder polysyndetische, keineswegs aber eine willkürlich gemischte Anreihung gibt.

1) Parallelen für einen solchen Gebrauch des Wortes אח (dem *ἀδελφός* der LXX) sind beispielsweise Genesis XIII, 8; XIV, 16; XXIX, 12, 15; XXXI, 32, 46; 1 Chron. XV, 5.

2) *ἀδελφή* (vom *δελφὸς* = die Gebärmutter) drückt mindestens immer einen Grad der Blutsverwandtschaft aus.

3) Wie Bisping (Commentar zum Matth. Ev. bei Erklärung von XIII, 55) zu thun nicht abgeneigt ist.

4) Parallelen für den Gebrauch von *ἀδελφὴ* in weiterer Fassung s. Gen. XXIV, 60. Job XLII, 11.

5) Euseb. h. eccl. II, 23.

6) Es erhellt dies aus der Art und Weise, wie er Symeon als des Jacobus Bruder und Nachfolger aufführt. Euseb. III, 32 heißt dieser „*ὁ ἐκ τοῦ θείου τοῦ κυρίου, Συμεών, υἱὸς Κλωπᾶ*" und ibid. IV, 22 enthält des Näheren: „*καὶ μετὰ δὲ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ* (sc. *τοῦ κυρίου*) *Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.*" —

XIII, 55) analog dem *ἀδελφός* (Euseb. II, 23) interpretirt werden müsse. Beugt sich doch selbst Hilgenfeld [1]) vor der Wucht dieser Zeugnisse, die ihn bestimmen, von der platten Deutung des Matthäus abzulassen und einzuräumen, daß der „Bruder des Herrn" in der That nur ein entfernterer Blutsverwandter Jesu war. Nur die Identität desselben mit dem Alphäiden erkennt er nicht an, weil Hegesipp selbst es sei, der den „Bruder des Herrn" von den Aposteln unterscheide, wenn er sich [2]) also vernehmen lasse: „Die Leitung der Kirche überkömmt der Bruder des Herrn Jakobus, in Gemeinschaft mit den Aposteln." [3])

Richtig ist, diese Aeußerung kann, aber sie muß nicht von einem Gegensatze zwischen Jakobus und den Aposteln gedeutet werden. Nur wenn es hieße, „Jakobus mit den Zwölfen" u. s. f., müßte die Ausschließung des „Bruders Jesu" aus dem engern Apostelkreise aufrecht erhalten werden. — Vergleicht man übrigens die vorliegende Aussage mit der Apostelgeschichte an zahlreichen Stellen, sowie mit einem andern alten und beglaubigten Zeugnisse [4]), wonach einige Zeit die Apostel insgesammt, späterhin der Eine Jakobus an der Spitze der jerusalemischen Gemeinde standen, so wird man gerne der Vermuthung beipflichten, es sei hier Jakobus Alphäi mit Namen aus der Apostelreihe ausgehoben, weil Er für die eccl. matrix allerdings vor den übrigen die größte Bedeutung ansprechen durfte. — Wäre es schon demzufolge genug begründet, daß der „Bruder des Herrn" ein und dieselbe Persönlichkeit mit dem

Offenbar folgt hieraus, daß Jakobus der Gerechte der *πρῶτος ἀνεψιός* war, dem Symeon als Nachfolger gegeben wurde, weil wiederum der Sohn des bestimmten Oheims Jesu (*τοῦ θείου τ. Κυρ.*), des Klopas, folglich der Bruder des Jakobus = der zweite Vetter des Herrn, auf den bischöflichen Stuhl erhoben werden sollte.

1) A. a. O. S. 147 und 148.

2) Euseb. II, 23: „*διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, Ἰάκωβος, κ. τ. λ.*"

3) Hilgenfeld (S. 144) markirt dies *μετὰ τῶν ἀποστόλων* durch gesperrte Lettern.

4) Eusebius (H. eccl. V, 18) bewahrt die Tradition eines gewissen Appolonius auf, der zufolge die Zwölfe einem Auftrag des Meisters gemäß zwölf Jahre lang nach seinem Tode vereint in Palästina wirkten und erst darnach auseinanderschieden. — Von einem Jakobus außerhalb des Apostelcollegs weiß Appolonius durchaus nichts zu berichten.

Apostel und Alphäussohn Jakobus darstelle, so ruht doch die unumstößlichste Stütze für diese Thatsache in der Bezugnahme der Apostelgeschichte auf den Galaterbrief.

Da berichtet die Apostelgeschichte,[1]) daß Barnabas den Paulus, „bei den Aposteln" eingeführt habe, als dieser das erste Mal seit seiner Bekehrung nach Jerusalem kam. Im Galaterbriefe[2]) aber betheuert Paulus feierlich, er sei damals mit keinem der Apostel zusammengetroffen, außer mit Petrus und „dem Bruder des Herrn." Wie ließen sich nun beide Berichte vereinigen, wenn der Bruder des Herrn nicht wahrhaft ein Apostel war? — Am meisten bezeichnend für die judenchristliche Richtung des Jakobus ist das Ansehen, welches derselbe auch bei den Pharisäern genoß, die gerade ihm am Rande seines Lebens noch ein Fürwort zu Gunsten des Mosaimus zutrauten.[3]) Und gerade jene letzte und so ergreifende professio fidei, welche er auf der Tempelzinne abgelegt hatte, sie läßt rückwärts deutlicher als Alles erschließen, wie der innerlich längst in einen christlichen Apostel gewandelte Mann dennoch äußerlich sich als einen Legalieneiferer anließ. Um so schwerer wird darum seine Stimme wiegen, wenn er sie nichtsdestoweniger gegen einen Legalienzwang erhebt. —

β) Ueber die Persönlichkeit des Kephas ist die gedrängteste Fassung verstattet, weil auch jene (unten § 29 allegirten) Schriftsteller, die aus Besorgniß für das Ansehen des Apostelfürsten Kephas bei der Begegnung in Antiochien (Gal. II, 11—14) willkürlich an einen Kephas aus dem Kreise der 70 Jünger denken, gleichwohl die glückliche Inconsequenz begehen, hier wenigstens die Person des Apostels Petrus festzuhalten. Scheint ihnen hier doch ein Grund zu jener Besorgniß nicht gegeben.

γ) Wo möglich noch weniger angefochten glänzt Johannes als Dritter im Bunde der Säulenapostel. Ist er derselbe, von welchem die Schrift[4]) überliefert, daß der Herr ihn lieb hatte und daß er an seiner Seite ruhen durfte, so ist es auch kaum zu verwundern, wenn seine Entscheidung in theologischen Streitpunkten besonders merklich ins Gewicht fiel. Nicht umsonst hat ihn bereits das christ-

---

1) actt. IX, 27.

2) cfr. Gal. I, 18, 19 u. 20.

3) Euseb. l. c. II, 23.

4) Joh. XIII, 23, 25.

liche Alterthum einhellig mit dem Ehrenbeinamen des „Theologen“ geehrt.

δ) Wie die Ergänzung von Gal. II, 2 durch actt. XV, 6 beweist, so hatten sich zu den drei „Säulenaposteln“ als andere Klasse der „Angesehenen“ auch noch die Presbyter hinzugesellt. Und sicherlich gereichte es dem Paulus nicht zur Schande, selbst in ihrer Gegenwart sein Evangelium vorzulegen. Man wird eben schwerlich irren, woferne Männer, wie etwa Symeon, der bischöfliche Bruder und Nachfolger des Apostels Jakobus, in ihre Genossenschaft gerechnet werden. Hatte nun Paulus den Genannten sammt und sonders über sein Evangelium einen Vortrag zu erstatten, so wacht ein unmittelbares Interesse auf, die Beziehung des großen Völkerlehrers zu den sämmtlichen *δοκοῦντες* und in specie zu den *στῦλοι* zu erfahren.[1])

3) Einige Ausleger verbinden mit der Bezeichnung *δοκοῦντες* zu viel: Ihnen gilt die Warnung des Chrysostomus,[2]) den Paulus nicht so zu verstehen, als wolle er im Vergleiche mit jenen seinen eigenen Apostolat herabdrücken. Für das edle Selbstgefühl des Apostels, der über der Anerkennung fremden Werthes doch nicht das Bewußtsein um den eigenen hohen Beruf vergessen, zeuge schon 1 Corinth. VII, 40.[3]) In dem auszeichnenden Namen sei überhaupt nicht mehr und nicht weniger gelegen, als des Paulus Zustimmung zu „der öffentlichen Meinung“, in der die *δοκοῦντες* gestanden.[4]) — Andere schwächen den Begriff *δοκοῦντες* ungebührlich ab. So Olshausen:[5]) Nur mit bitterer Ironie rede Paulus von den Vertretern der Beschneidung in dieser Weise.

Und noch manigfacher sind die Deutungsarten, welche das weitere Urtheil des Paulus gefunden, daß ihn die Vergangenheit der „Angesehenen“ nicht berühre, weil Gott keineswegs die Person in Acht nehme.[6]) Chrysostomus gewahrt darin eine Anklage wider den

---

[1]) Gal. II, 6 ist für das Verhältniß des P. zu den Ersteren überhaupt —, 7—11 für sein Verhältniß zu den Letzteren insbesondere, — die vorzüglichste Quelle.

[2]) comm. in ep. ad Gal. (II, 6.)

[3]) Auch 1 Corinth. XV, 11 dürfte hierin Belehrung bieten.

[4]) Chrys. l. c.: „*τοῖς δοκοῦσι*“ *φησι* (sc. *Παῦλος*) *μετὰ τῆς ἑαυτοῦ καὶ τὴν κοινὴν ἁπάντων λέγων ψῆφον.*

[5]) Im Commentar z. d. St.

[6]) Gal. II, 6: „*πρόσωπον ἀνθρώπου θεὸς οὐ λαμβάνει.*“

Gebrauch der Beschneidung. „Gott werden die Angesehenen einst Rechenschaft schulden in Betreff ihrer Praxis. Er könne sich einer Kritik derselben überheben, da ja auch ihre höchst persönlichen Vorzüge sie vor dem Tribunal Jenes nicht schonen würden."

Die Hypothese Augustins reproducirt Estius.[1]) Er hält dafür, daß Paulus an eine Parallele denke, welche zwischen ihm, dem einstigen Verfolger, und ihnen, den treuen Lehrjüngern, zu seinem Nachtheile gezogen werden könnte. Ob nun aber nicht auch an Jenen Fehler zu entdecken wären, lasse er dahingestellt.[2]) Allein nach der Geistessendung sei jede Vergangenheit bedeutungslos, denn der Geist sei mächtig, hier einen Fischer, dort einen Verfolger zum Apostel umzubilden. — Von den Neuern erklärt auch Ellicot diesen locus vexatissimus für eine Parenthese mit der Bestimmung, einen ungebührlichen Vorrang[3]) abzustreiten, der aus jener Benennung für die Hierosolymiten gefolgert werden möchte. —

Eine dem Chrysostomus mehr verwandte Fassung begegnet bei Hieronymus.[4]) Wiewohl ein Petrus und Johannes im Gefolge des Herrn sich befanden; wiewohl sie der Verklärung auf Tabor gegenwärtig gewesen; wiewohl sie schließlich den stützenden Unterbau der Kirche bildeten: so müsse doch Paulus dies für Nichts erachten, sobald es sich darum handle, die Errungenschaften der Gnade über das verungültigte Gesetz zu wahren. Mit des Petrus eigenen Worten[5]) wolle er jetzt dessen Schwäche bloßlegen, ohne die richtige Mitte zu verlassen, wie sie ihm die einem Petrus gebührende Verehrung und die durch die Wichtigkeit der Sache gebotene Entschiedenheit vorzeichne. Hinlänglich deutlich werde die Fortbeachtung der Legalien als nicht vollends entschuldbar zurückgewiesen, da sie den judaistischen Widersachern Pauli einen stets so willkommenen Vorwand darbot.

Als ansprechender empfiehlt sich des Theodoret[6]) Auslegung. Der Apostel habe sein wahres Verhältniß zu den „δοκοῦντες" ge-

---

[1]) comm. in ep. ad Gal. a. h. l.

[2]) Paulus hätte auf die Verläugnung des Petrus, die Feigheit der Jünger bei der Verfolgung ihres Meisters u. dgl. hinweisen können.

[3]) Ellicott. l. c.: »an indue preeminence.«

[4]) comm. in ep. ad Gal. (II, 6) lib. I.

[5]) actt. X, 34 „ὅτι οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ Θεός."

[6]) Theodoreti Cyrensis comm. in ep. ad Galatas tom. II. p. 104 sqq.

heim gehalten. Die Galater konnten eben den Einwand erheben, daß zu Jerusalem längst geübt werde, wozu die Judaisten erst gerathen. Nun wußte zwar Paulus wohl, daß diese angerufenen Autoritäten schon aus pastoreller Klugheit, wegen der Voreingenommenheit der Judenchristen für die fortan indifferenten Gesetzesbräuche, an den Legalien festhielten. Allein wie durfte Paulus jene Gewohnheit gutheißen? Wie aber auch den Stab über sie brechen? Wie endlich neutrales Stillschweigen einhalten, nachdem die Angriffe der Irrlehrer eine Erklärung ihm abgedrungen? In dieser Klemme nun habe der Apostel sich jeglicher Entscheidung über die gegentheilige Praxis entschlagen, selbe dem Richterstuhle Gottes überwiesen, seinerseits nur nochmals betheuert, daß die von ihm verfochtene Theorie jedenfalls haltbar sei. — In Wahrheit, das Nächste bleibt jederzeit, bei ποτέ die der Privatconferenz vorausgehende Periode im Auge zu behalten, wie wenn Paulus sagen wollte: „Mögen die Jerusalemischen vordem aus Tutiorismus oder Aequiprobabilismus die Ceremonialien beobachtet haben — das untersuche ich nicht; in der Uebereinkunft aber besitze ich ein Dokument, daß sie mir auf diesem Gebiete vollste Freiheit zugestehen, ohne daß ihre Praxis auf die meinige einen Rückschlag äußernd einwirkte." — Sprach sich bereits in der Absicht des Paulus, sein Evangelium den δοκοῦντες vorzulegen, eine reciproke Verbindung in der Art aus, daß die Bestätigung des paulinischen κήρυγμα bei den durch Paulus gewonnenen Neophyten ebenso sehr das Ansehen der jerusalemischen δοκοῦντες festigen mußte, als umgekehrt eine solche Approbation in den Augen der palästinensischen Gemeinden der Autorität des Paulus zu Gute kam: so erhielt die Collegialität zwischen Paulus und den δοκοῦντες ihre urkundliche Besieglung im galatischen Sendschreiben dadurch, daß der Apostel neidlos ihnen dies Cognomen zugestand und die beiderseitige Lehrfreiheit ausdrücklich anerkannte.

4) Was speciell die Beziehung des Paulus zu den sogenannten „Großaposteln" anlangt, so legt er diese genügend offen, indem er sie als „Säulen" (στῦλοι) bezeichnet. Schon Hieronymus [1]) hebt

[1]) l. c. meint er, da zwei unter den Dreien das verklärte Antlitz auf dem Berge geschaut, so finde mit Recht auf sie die Stelle Anwendung: »Qui vicerit, faciam eum columnam in templo dei mei« (apoc. III, 12), woselbst er freilich statt vicerit gelesen haben muß viderit.

hervor, daß diese Bezeichnung keine unbiblische Schmeichelei enthalte. Gemahne Paulus ja auch seinen geliebten Timotheus, als „Säule" dazustehen im Hause Gottes. Wenn somit das Wort dem paulinischen Sprachgebrauche selbst nicht fremd ist, so wird man kaum berechtiget sein, den Accent auf *δοκοῦντες* zu legen und, was schon Chrysostomus bekämpfte, herauszuklügeln, Paulus habe den allgemeinen Ruf, welcher ihm die Großapostel als *στῦλοι* anpries, für unbegründet angesehen. Schön erläutert das Zutreffende jener Bezeichnung Reithmayr:[1] „Die Kirche ist der Tempel Gottes, Gottes, der darin nicht blos Wohnung nimmt, sondern auch dessen Erbauer ist. Dieser setzt darin Säulen,[2] welche nicht wie andere Theile an oder in den Bau eingefügt werden, sondern darin aufgestellt, damit sie, selbst freistehend und strebend, mit ihrer Trag- und Widerstandskraft das Baugefüge stützen und aufrecht halten. Als das und nichts Geringeres galten die Drei vor den Uebrigen (den einfachen Presbytern) in den Augen der dortigen Kirchen" und setzen wir getrost hinzu: auch des Paulus. — Zuvor noch hatte dieser die Gleichheit des Ranges neben der Ungleichheit der Wirkungssphäre zwischen ihm und Kephas an's Licht gesetzt.[3] Nicht ihre Doctrin war eine verschiedenartige; verschieden waren allein jene, welche sie für das Eine gemeinsame Wort Gottes zu gewinnen suchten, da Petrus unter den Juden hauptsächlich thätig war, wie Paulus vornehmlich unter den Heiden; eine zweite und letzte Verschiedenheit betraf den rituellen Gegensatz, indem das Evangelium der Beschneidung diesen Brauch zwar nicht gebot, wohl aber gestattete, ja sogar anrieth, während das Evangelium der Vorhaut von der Beschneidung schlechthin Umgang nahm.

5) Was konnte aus einem Vergleiche beider Evangelien hervorgehen?

Nichts anderes, denn eine rückhaltslose Gutheißung der paulinischen Dogmatik, durch die dargebotene Rechte bekräftigt. —

Wohl hatten die sämmtlichen *δοκοῦντες*, also außer den drei *στῦλοι* auch die Presbyter, von dem Berichte des Paulus Kenntniß

---

[1]) Commentar z. Galaterbr. S. 142 u. 143.
[2]) cfr. proverbia IX, 1.
[3]) Chrys. tom. X p. 684.

genommen;[1]) doch wird nur von den letztern geltend gemacht: „Nachdem sie gesehen . . . und wahrgenommen[2]) die Gnade, die mir verliehen ist, so reichten Jakobus und Kephas und Johannes, die als Säulen gelten, die Rechte mir und Barnabas zur Gemeinschaft," weil nur sie geeigenschaftet waren, apostolischen Männern gegenüber auf ein apostolisches Gutachten zu erkennen. — Ueber das Ergebniß der Privatconferenz erinnert Hieronymus: dem Paulus hatten die „Angesehenen" Nichts zu bemerken; wohl aber hatte er ihnen über den Fortschritt der Mission unter den Heidenvölkern viel Neues mitgetheilt, so daß sie durch ihn mindestens ebenso viel gestärkt wurden, als er durch sie an Ansehen zunahm.[3]) — Seitens der lehrenden Kirche war demnach die Freiheit der Heidenchristen vom Legalienzwange schon in demselben Augenblicke entschieden, als zum Aerger der Nomolatreuten die „Säulen" der Kirchenvorsteher dem Paulus und Barnabas die Hände drückten.[4])

Freilich haben Einige gerade aus dem *τὸ ἐναντίον* (v. 7) die umgekehrte Folgerung gezogen, Paulus hätte sogar die Angesehenen, die „Autoritäten", bezüglich mancher Glaubenspunkte aufgeklärt; doch die bedeutendsten Stimmen griechischer und lateinischer Erklärer: Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Hieronymus, Estius u. s. w. sprechen sich dagegen aus.[5]) — Außer der Verständigung betreffs der Lehre erstrebten die Träger des kirchlichen Magisteriums auf der

---

1) denn *οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο.*

2) Olshausen will zwischen *ἰδόντες* und *γνόντες* die feine Nuance beobachtet haben, daß Ersteres die blos äußere, Letzteres die wesentlich innere Erkenntniß bezeichne; allein die entgegenstehenden Instanzen (Joh. VII, 27; VIII, 55; 2 Corinth. V, 16) dünken Ellicot doch zu wichtig, um nicht die textgemäßere Unterscheidung vorzuziehen, wonach *ἰδόντες* den Eindruck erkennen läßt, welchen die Wirksamkeit des Paulus auf die Großapostel machen mußte, ehe er nur persönlich vor ihnen erschienen war, indeß *γνόντες* auf das Resultat ginge, welches der Information beziehentlich des Ev. folgen mußte.

3) Sehe man nämlich von der Figur des Hyperbaton ab, so ergebe sich der einfache Gedankengang: Mihi . . . nihil contulerunt; sed econtra a me eis collatum est, dum fiunt in ev. gratia firmiores.

4) Ueber die Bedeutung dieses Symbols in den Hagiographen vgl. Levit. VI, 2; Jeremias I, 15.

5) Da eine Belehrung der persönlich unfehlbaren Apostel anzunehmen mit nichten zuläßig scheint, wird *τὸ ἐναντίον* (Gal. II, 9) mit *ἔδωκαν* zu verbinden sein.

Privatconferenz eine durch und durch allgemeine Verbreitung der christlichen Reichsbotschaft.[1]) Das Princip der Arbeitstheilung, wie es mehr als ein Jahrzehnt vorher den Verhältnissen sich aufdrängte, fand bei der Besprechung seine Bestätigung. Chrysostomus[2]) hat hiefür das Gleichniß: Wie ein König seinen Befehlshabern verschiedene Armeekörper unterstelle, in Angemessenheit ihrer individuellen Fähigkeit, so habe der Geist Gottes unter den Glaubensverkündern eine ähnliche Ausscheidung getroffen. Nur würde man leicht vermuthet haben, daß der Schüler des Rabbi Gamaliel, der untadelig in den Satzungen der Väter gewandelt, als Haupt der Judenchristen bestellt worden wäre; der gesetzesunkundige Fischer Petrus hingegen als Führer der verachteten Heidenchristen. — Bedenkt man, daß die Anhänglichkeit an die Ritualien vorzugsweise den asiatischen Judenchristen eigen war, die Mehrzahl der unbeschnittenen Heidenchristen aber dem europäischen Continente zugehörte, so läßt sich sagen, die Hälftung in eine orientalische und occidentalische Kirche ragt schon in das erste christliche Jahrhundert hinein. Sehr stricte nahm die Scheidung in einen Apostolat der Beschneidung und der Vorhaut Origenes.[3]) Dagegen warnt Hieronymus vor der Exclusivität, denn in verschiedenen Fällen habe, erweislich der Schrift, Petrus Heiden und Paulus hinwider Juden in die Kirche aufgenommen.[4]) —

Nicht die geringste Sorgfalt war jene, welche die christliche Charitas auf der Privatconferenz der Armenpflege zuwandte. Hieronymus denkt sich unter den Armen Gläubige, welche entweder aus freien Stücken sich ihrer Habe entäußert und den Erlös zu den Füßen der Apostel niedergelegt hatten, oder welche wegen des geänderten Bekenntnisses von ihren jüdisch gebliebenen Eltern oder Verwandten enterbt wurden.[5]) — Trefflichst bemerkt Chrysosto-

---

[1]) In commune hoc habebant propositi, ut Christi ex cunctis gentibus eccl. congregarent. (Hieronym. l. c. ad Gal. II, 7.)

[2]) tom. 3 homilia de »in faciem ei restiti« p. 362 sqq.

[3]) comm. in Joannem tom. 32 cap. X (ed. Lommatzsch): οὐκοῦν Παῦλος ἔθνεσι μόνοις ἀπόστολος ἦν καὶ Πέτρος ὅλῃ τῇ περιτομῇ.

[4]) cfr. Stellen, wie actt. IX, 15; X, 13; cap. XIII—XVII incl.

[5]) Es läßt sich erwarten, daß das Schicksal des Blindgebornen (Joh. IX, 34) auch Vielen von denen nicht erspart blieb, welche in seine Fußstapfen eintraten. — Merkwürdiger Weise schließt Hieronymus selbst jene Deut-

mus[1]) zu der Stelle: „Nachdem wir (verstehe Paulus und Kephas) hinsichtlich des Apostolats einen Compromiß geschlossen, haben wir die Klausel angehängt, daß jedoch für die Unterstützung der Armen keinerlei Schranken bestehen sollten. — Aber weßhalb die Zumuthung an Paulus, gerade den Armen Jerusalems beizuspringen, als ob es nicht aller Orten Bettler und Dürftige genug gab?! Die Juden hatten unerachtet der römischen Oberherrschaft eine Menge von Befugnissen sich zu wahren gewußt. Dies ermöglichte ihnen, auf die Bekenner einen besonders schweren Druck auszuüben,[2]) so daß diese, gleichsam inmitten reißender Wölfe nach allen Seiten die Blicke um Hilfe gleiten ließen." — Eine solche Erwägung vermochte auch den Oecumenius, dem Apostel Paulus die schöne Anthithese in den Mund zu legen: „Rücksichtlich der Verkündung des Evangeliums haben wir uns getheilt, rücksichtlich der Armen kennen wir keine Theilung." — Zeuge für die Erfüllung des damals gegebenen Versprechens sind beide Corinthier- und der Römerbrief,[3]) so daß, um mit Hieronymus zu schließen, Paulus im galatischen Schreiben voll Genugthuung beifügen konnte: „was ich zu thun mich auch beflissen habe."

Legalienfreiheit, Arbeitstheilung, Sorge für die Armen — waren die 3 Themate, welche die *δοκοῦντες* von Jerusalem und die *δοκοῦντες* von Antiochia miteinander berathen hatten. — Aber noch war über etwaige Bedenken der ecclesia discens kein Verhör gepflogen. Auch in öffentlicher Synode mußte darum noch verhandelt werden, ob fortan im victus aller Gläubigen, mit Einschluß der Laien, Legalienzwang oder Legalienfreiheit zu herrschen hätte.[4])

6) Wie Präliminarien dem Congresse, so ging die Conferenz dem Concil voraus.

Es ruht (nach Hieronymus) ein Nachdruck auf dem conferre (*ἀνατίθεσθαι*), was der Sprache der Freundschaft entlehnt sei und

---

ung nicht aus, welche pauperes nach dem Gebrauche Matth. V, 3 oder prov. XIII, 8 zu erklären versucht.

1) homil. de eleemosyna tom. III p. 250 et 251.

2) cfr. 1 Thess. II, 14. — ep. ad Hebraeos X, 34.

3) 1 Corinth. XVI, 1 sqq.; 2 Corinth. VIII, 9; ep. ad Romanos XV, 30, 31.

4) Hingegen war die Frage, ob Legaliengebot oder Legalienverbot als noch nicht spruchreif in Jerusalem auch nicht zur Debatte gekommen.

eine vertrauliche Mittheilung bedeute. Paulus habe auch nur den Barnabas und Titus (?)[1]) in die Separatversammlung eingeführt, damit der Schrifttext sich erfülle: „Sub ore duorum et trium testium stat omne verbum."[2]) Zwischen Conferirenden bestehe das Verhältniß der Beiordnung (aliud esse conferre, alind esse discere). Sonach wäre die engere Berathung auch der Gegenrede der judaistischen Widersacher unzugänglich gewesen; sie hätte nur ein Vorspiel gebildet zu dem, was Paulus und Barnabas nebst Gefährten als Mandatare der Antiochener veranlassen mußten, — daß die competenten Richter von Jerusalem im Angesichte der Opponenten wie der Parteigenossen einen allvernehmbaren Wahrspruch fällten. Unter dieser Bedingung aber war unbeschränkte Discussion nöthig — und die öffentliche Synode hat sie gewährt, hat sie vielleicht um so bereiter gewährt, je leichter vorauszusehen war, daß die kommenden Geschlechter in ähnlicher Lage auf das hier gegebene Beispiel blicken würden. — Blos der erste der drei Punkte, welche bereits auf der Privatconferenz erörtert wurden, heischte eine fortgesetzte Berathung auf der Synode — das Legalienproblem, das nach seiner theoretischen und praktischen Seite (als ζήτημα und ἔθος)[3]) in Angriff genommen ward.

Da wird nun aber von anderer Seite umgekehrt behauptet, die allgemeine Versammlung habe die besondere erst eingeleitet. Estius und nach ihm Calmet[4]) huldigten dieser Vorstellung, ohne

---

[1]) Daß Titus erst an der öffentlichen Versammlung theilnahm, geht aus mehreren Congruenzgründen hervor: Keinesfalls ward in der Konferenz auf seine Beschneidung gedrungen; nicht zugleich ihm boten die στῦλοι ihre Rechte dar; bei seiner Jugend war er vermuthlich noch Laie, folglich den δοκοῦντες nicht ebenbürtig. — Auch die übrigen, gewiß würdigen, judenchristlichen Reisegefährten des P. und B. scheinen der Privatconferenz ferne gerückt.

[2]) Deuteron c. XIX, 15. — Titus und die judenchristlichen Begleiter des Paulus und Barnabas waren in Gemeindeangelegenheit abgeschickt, was hätte sie die persönliche Frage des Paulus berührt? Ueberdies war es dem angegriffenen Apostel, wie schon erwähnt, vollkommen genügend, falls er auf seinen σύζυγος Barnabas als Autopten des Vorganges verweisen konnte.

[3]) cfr. actt. XXVI, 3.

[4]) Wie sehr Calmet sich gerade bei zeitlicher Fixirung eines Ereignisses unzuverlässig zeigt, beweist augenscheinlichst dessen Behauptung, auf der

sie indeß mit Gründen zu stützen. Allein die einfache Textvergleichung von actt. c. XV mit Galaterbrief c. II reicht hin, dem entgegen den wirklichen Sachverhalt zu ermitteln. Aus der Apostelgeschichte leuchtet ein, daß die Judaisten vor dem Plenum der Gemeinde ihre Gesetzelei zum Dogma erhoben wissen wollten. Während Lukas jedoch nur den hierarchischen Theil der Gemeinde — die Apostel und Presbyter — zur Consultirung schreiten läßt, folgt aus dem „vielfachen Gezänk" (V. 7.), noch mehr weiter unten aus dem Ausdrucke: „die Apostel und Presbyter zusammt der ganzen Gemeindeversammlung" (V. 22), daß die ganze Gemeinde vereinigt war, den Reden eines Petrus, Paulus, Barnabas und Jakobus zu lauschen. Offenbar wird hier eine Lücke in der Berichterstattung fühlbar. Zuerst nämlich finden sich Apostel und Presbyter allein zusammen (mit Ausschluß der Laienwelt); dann erscheint bald wiederum die ganze Gemeinde betheiligt. Wie willkommen muß hier die Ergänzung sein, welche Galaterbrief II, 2 an die Hand gibt! Dort legt der Apostel sein Evangelium allererst [1]) den δοκοῦντες vor; (denn diese sind bereits unter den αὐτοῖς begriffen, da κατ' ἰδίαν δὲ nicht adversativ sich dazu verhalten kann, weil dem δὲ sonst ein μὲν vorangeschickt sein müßte, sondern nur explicativ). — Erst hieran reiht sich der Angriff der Judaisten in Betreff des Titus, gewiß nicht mehr in derselben Sitzung, weil Paulus unverkennbar mit V. 6 in einer Weise den Faden von V. 2 aufnimmt, welche den Passus von V. 3 — 5 incl. als unterbrechende Episode [2]) außer Zweifel setzt. — Freilich möchte actt. XV, 7 eine Wiederholung des συνήχθησαν erwünscht sein, damit die Constituirung der zweiten öffentlichen Versammlung entgegen der geheimen (in V. 6) mehr auffiele. Wer sich indeß an die Con-

---

Rückreise erst (in itinere etc.) hätten die Judaisten dem Paulus wegen der Beschneidung des Titus angelegen.

1) Man wird sich die Mühe ersparen, das ἀνατίθεσθαι (Gal. II, 2) statt mit actt. XV, 6 zusammenzustellen, etwa bereits mit actt. XV, 4 vereinbaren zu wollen, da die ἀπαγγελλία des P. und Barnabas bezüglich der Wunderthaten in den Heidenländern, die zudem (v. 12), offenbar in einer zweiten allgemeinen Versammlung, wiederholt wird, doch nicht der ausführlichern ἀνάθεσις des Einen paulinischen Ev. gleichkommen kann.

2) Man vergl. indessen §. 8! Für den Fall, daß die Titusbeschneidung nach Antiochien zurückzutragen ist, muß man überhaupt darauf verzichten, die allgemeine Synode im Galaterbr. angedeutet zu finden.

cision erinnert, womit der Verfasser der Apostelgeschichte die Gründung der beiden antiochenischen Kirchen einführt[1]), wird auch von der Brachyologie hierorts nicht sehr überrascht sein. — Welcher Zeitraum beide Conferenzen trenne, ist in den Quellen allerdings nicht angedeutet. Reichlicher als über die separate, fließen diese über

§. 16.

Die Generalsynode.

(Oertlichkeit; Theilhaber α) Antheil der Laiengemeinde.
β) der Presbyter.
γ) der Apostel.
Druck auf Titus (?); die Petrusrede; Vortrag des Paulus und Barnabas; die Jakobusrede; α) biblische Beweisführung.
β) Antragstellung.
Beschlüsse: α) Schriftliche Fassung des Decretes im Sinne des von Jakobus gestellten Antrages.
β) Abordnung einer Deputation.)

1) Sogar über die Oertlichkeit dieses hochwichtigen Conventes hat die Tradition einige Spuren aufbewahrt.

Im Hause der Maria, der Mutter des Johannes Marcus, liebten die Gläubigen ihre Zusammenkünfte zu veranstalten.[2]) Der Saal war wohl zu einer Art Kirche umgeschaffen; denn man pflegte dort viel zu beten.[3]) — Cyrill von Jerusalem[4]) ist der Meinung, daß an dieser Stätte einst die erste Eucharistie gefeiert, an dieser Stätte einst das erste öcumenische Concil gehalten wurde. Das Cönaculum[5]) selbst stellt jetzt ein im Spitzbogen überwölbtes, leeres Refectorium dar von 60′ Länge und 25′ Breite, welches in einem großen unregelmäßigen Gebäude sich befindet, für das die Muhamedaner heutigen Tages den Namen „Grab Davids" kennen. — Würde ὅλη ἡ ἐκκλ. im wörtlichen Sinne genommen, so hätte der beschriebene Raum die Zuhörer unmöglich zu fassen vermocht.

2) Die Theilhaber der Privatsynode hatten sich ja bei dem öffentlichen Concil um einen dritten, ansehnlichen, Factor verstärkt — die Gemeinde.

---

[1]) cfr. actt. c. XI, 19 u. 20.

[2]) actt. XII, 12.

[3]) Ebenda.

[4]) catech. XVI n. 12.

[5]) Meßmer, das hl. Land und die hl. Stätten S. 141; vgl. auch Gratz, Schauplatz der hl. Schrift S. 238.

α) Aber welcherlei Befugnisse wurden dieser an dem Geschäftsgange der Synode zugestanden? Darüber gehen die Ansichten erstaunlich weit auseinander.

Protestantische Exegeten leitet ein wohlverstandenes Interesse, eine active Influenz durch die Gemeinde anzunehmen. — Unwesentlich ist die Differenz zwischen J. B. v. Mosheim,[1]) welcher bei der Beschränktheit des Raumes nur einer auserlesenen Zahl von Laien, und zwischen Meyer[2]) und Baumgarten[3]), welche der Gesammtheit der Gemeinde diese Stellung zugestehen. Letzterer wird nicht müde, hervorzukehren, wie die Apostel der Gemeinde ein „Maturitätszeugniß" auf geistigem Gebiete thatsächlich dadurch ausfertigten, daß sie dieselben zur Entscheidung über den Judaismus einluden. Allein Nichts ist unrichtiger, weil dem Texte widersprechender als dies. Während das *ἰδεῖν*[4]) *περὶ τοῦ λόγου τούτου* ausdrücklich nur den Aposteln und Presbytern vindicirt ist, wird durch das *ἐσίγησε δὲ πᾶν τὸ πλῆθος*[5]) ebenso ausdrücklich das active Vorgehen laikaler Gemeindegenossen verneint. Und wollte man selbst dies argumentum „*ἐκ τοῦ σιγᾶν*" minder betonen, weil das zusammenfassende *πᾶν τὸ πλῆθος* auch die sonst nicht gerade unthätigen Presbyter miteinschließen möchte; so steht doch V. 23[6]) und cap. XVI, 4 unwiderlegbar fest, daß das Ergebniß der Zusammenkunft nur für ein Werk der Apostel und Presbyter gehalten sein will. — Zwei Canones jeder soliden Kritik verlangen, daß man bei strittigen Lesearten die sprachlich schwierigere für die unverfälschte hält und eine angefochtene Stelle durch eine unangefochtene erklärt, wo nicht berichtigt. Nun würde das griechische Idiom in V. 23 nach *πρεσβύτεροι* ein *καὶ οἱ* erwarten lassen. Wie nahe lag da die Versuchung, das Gewünschte hineinzusetzen!

---

1) De rebus Christi ante Constantinum M. p. 117.

2) Im Commentar zur Apostelgeschichte treffenden Orts.

3) A. a. O. II, 1 S. 112, 113, 115 ff.

4) *ἰδεῖν* in der Bedeutung untersuchen, erwägen auch im classischen Sprachgebrauch. vid. Platon Phädon 70.

5) actt. XV, 12.

6) Griechische (auch syrische und aramäische) Codices führen hier das verdächtige *καὶ* im Texte, das im cod. Vaticanus und allen lateinischen Codices fehlt. S. Reischl Anmerk. zu actt. XV, 23. Wahrscheinlich wurde die Partikel aus Mißverständniß des *σύν* in V. 22 eingeschaltet.

Sollte indeß das καὶ auch an diesem Orte zu Rechte bestehen, durch Vergleichung mit dem unbestrittenen τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ [1]) würde dennoch sich die Nothwendigkeit ergeben, das σὺν des Verses 22 nicht im Sinne einer „Mitwirkung von . .“, sondern „einer Zustimmung seitens [2]) . .“ aufzufassen und hienach im Antheile der drei durch καὶ verbundenen Subjekte (V. 23) die entsprechende Abstufung wahrzunehmen. — Eine solche Interpretation könnte sich überdies durch das Ansehen der Alten decken. Wie sehr Clemens von Alexandrien z. B. den Beschluß der Synode auf die Autorschaft der Apostel, nicht jedoch der Gemeinde im Großen und Ganzen zurückführt, erhellt aus 2 Stellen seiner Werke. [3]) — Die Väter huldigen überhaupt nirgends der protestantischen Lieblingsanschauung, welche sich nicht damit bescheidet, die Discussionsfreiheit [4]) der Gemeinde hervorzuheben, der letztern vielmehr gleichheitliche Jurisdiction mit dem Apostolate beimißt, „was auch die Papisten dagegen schwatzen mögen.“ [5]) Katholischer Seits hat man sich höchstens herbeigelassen, nicht juridisch, jedoch moralisch begriffen, ein ebenbürtiges Antheilnehmen der Laien einzuräumen. „Die alte Kirche sei eben durch Zusammenraffung aller moralischen Kräfte regiert worden, ohne daß deßhalb im entferntesten von einer ganzen oder halben Volks- oder Priesterherrschaft im juristischen Sinne die Sprache sein konnte.“ [6]) Unbestritten hat das christliche Volk wie bei Bestallung von Diaconen, so bei der Abordnung des Paulus und Barnabas auf gegenwärtige

---

1) actt. XVI, 4.

2) Daß dem σύν diese Bedeutung zukomme, wer wollte es läugnen, wenn er sich auf Redensarten besinnt, wie σὺν τοῖς νόμοις, σὺν τῇ γνώμῃ τινός, wohl auch σύν τινι εἶναι = mit Jnden übereinstimmen, zu Jnds Partei zählen?

3) Paedagog. lib. II. cap. 7, wo er als Verfasser des Decretes dieselben nennt, welche actt. VI, 2 gesagt: „Es ist nicht gut, daß wir das Wort Gottes verlassen und den Tischen dienen.“ — Stromm. lib. IV, cap. 15 betitelt das Apostelдecret ἐπιστολὴ καθολικὴ τῶν ἀποστόλων ἁπάντων. (!)

4) Wofür die πολλὴ συζήτησις (V. 7) beweisend ist.

5) So höhnt Peucer »de decreto concilii Hierosolymitani.« Jenae 1725. § 9. —

6) Schmid, die Bisthumssynode. 1. Bd. S. 175 Anmerk. 1.

Synode einen nicht zu unterschätzenden Einfluß bethätigt. Selbst der Kirchengeschichte späterer Jahrhunderte blieben derartige Beispiele ja nicht fremd. [1]) — Denkbar wäre es daher ohne Frage, daß auch auf der Synode zu Jerusalem die Laienwelt de facto ausübte, was de jure zu fordern ihr gewiß nicht beifiel. Wie konnten aber dann die jerusalemischen Endurtheile lediglich Namens der Apostel und Presbyter promulgirt werden, was actt. XVI, 4 ebenso einfach als bestimmt geschieht?

Einen Ausweg erachtete Fassin[2]) entdeckt zu haben: die Wahl von Deputirten nach Antiochia wurde durch die Mitentscheidung der Gemeinde herbeigeführt; der Inhalt des Sendschreibens aber nur von den Aposteln und Presbytern dictirt. Allein was der Schriftsteller verbunden hat, darf der Leser nicht trennen. Abstrahirt man davon, daß γράψαντες (V. 23) ein Anacoluth ist, so wird nicht zu läugnen sein, daß die Participien ἐκλεξαμένους (V. 22) und γράψαντες von dem Einen ἔδοξε regiert sind, folglich von einem und demselben Subjecte Geltung haben. Hier wenn je gilt, wer a sagt, muß auch b sagen. —

Durchblättert man übrigens die Apostelgeschichte nur um wenige Kapitel weiter, so zeigt sich's, daß nach menschlichem Ermessen eine „allgemeine Stimmabgabe" auf dem Concil gerade das entgegen-

---

1) So war es die vox populi, welche den großen Ambrosius zum Metropoliten von Mailand machte. — Ueber den frühern Antheil des Volkes bei der Papstwahl siehe die Stelle Cyprians im Decrete Gratians: can. V. Factus est. causa VII. qu. 1.

2) Bei Beelen comm. in acta app. p. 392 ist diese juste-millieu-Hypothese abgedruckt: Nota, praetermitti decreto praeambulum: Visum est Sp. Sto. (v. 28), quod factum non est, dum ageretur de mittendis nuntiis (v. 25). Hic enim sine ullo praeambulo dicitur: Placuit apostolis et senioribus etc. Cujus disparitatis ratio est, quod in primo casu agebatur de materia fidei et morum, in qua dirimenda requirebatur promissa per Christum specialis assistentia Sp. Sti. In secundo autem casu agebatur duntaxat de delectu virorum, qui decretum deferrent ac publicarent. Ad hoc autem sufficiebat prudentiae lumen ac notitia probitatis et idoneitatis virorum mittendorum. Atque ideo ad hanc electionem tota eccl. habuit votum consultatorium. At vero ad decidendam conciliariter motam controversiam soli apostoli et episcopi (presbyteri imi ordinis) habuerunt votum decisivum.

gesetzte Resultat würde zu Tage gefördert haben. Wer hätte von den Myriaden [1]) aufrichtiger Mosesverehrer mit Sicherheit einen Freiheitsbrief für die Heidenchristen erwarten mögen, wenn jeder Einzelne votiren durfte, statt daß die Apostel in der Kraftfülle ihres Wortes einen ausnahmslosen tacitus consensus abnöthigten?

β) Verfolgt man die Untersuchung weiter, wer an der Synode participirte und in welchem Maaße, so werden die Apostel und Presbyter gemäß ihrer Wechselbeziehung in Betracht kommen.

Zunächst ist es von Bedeutung zu erfahren, welche Rolle den Presbytern hiebei eigen war. Diese erinnern an die זקנים der Synagoge. [2]) Ueber ihre Stellung zu den Aposteln läßt die Schrift sehr wenig errathen. Da sie nicht zugleich mit den Säulenaposteln den antiochenischen δοκοῦντες die Hand geboten, so werden sie auch nur als Suffragane, nicht als mitrichtende Beisitzer zu denken sein. Daß **Rathen**, nicht **Entscheiden** auch späterhin dem Presbyterium hauptsächlich zukam, wird von Ignatius, [3]) welcher die Presbyter als mitrathende Beisitzer des Bischofes nach Art des apostolischen Synedriums definirt und von Origenes, [4]) welcher diese Corporation als die „Rathsbehörde der Kirche Gottes" preist, hinreichend hervorgehoben. Freilich pflegen sich die Constitutionalisten [5]) mit sichtlicher Vorliebe auf das vorgeblich gleichmäßige Zusammenwirken der Apostel und Presbyter bei dieser ersten Synode zu beziehen. Indeß mit wieviel Aussicht auf Erfolg? „Steht doch immer noch die andere Frage offen, ob diese Aeltesten ein bloß moralisches Recht zur Action besaßen, oder ein die Rechtsgültigkeit jener Handlungen bedingendes. [6])" Und abgerechnet die katholische Ueberlieferung, welche von einem solchen Rechte des Presbyterates nie gewußt, jederzeit müßte eben schon der flüchtigste Blick auf Gal. II, 9 vermuthen lassen, daß den Aposteln und Presbytern auch an jenem Decrete der allgemeinen Synode, das gleichwohl als deren beiderseitiges Product sich ankündigte, nur ein graduell verschiedener Antheil gebühre. — Wie

---

1) actt. XXI. 20.

2) cfr. dazu Simon. supplément aux cérémonies des Juifs, chapitre 6.

3) ep. ad Trallianos cap. 5 heißen die Presbyter σύμβουλοι καὶ συνέδρευται τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων.

4) (comm. in Joannem): „βουλὴ ἐκκλησίας Θεοῦ."

5) Die zahlreichen Controversschriften der etrurischen Bischöfe nebst ihrer Consultoren. vid. in actt. congreg. Florentinae (1787) tom. II p. 136—427.

6) Schmid a. a. O. S. 174.

wenig scharf zwar mitunter sogar in den späteren paulinischen Briefen noch das Ressort der nachmaligen Bischöfe als der unmittelbaren Apostelnachfolger von dem der Presbyter geschieden ist, erweist das seltsame Mißverständniß des Hieronymus[1]), der, durch eine paulinische Stelle irregeleitet, zum unfreiwilligen Vorläufer des modernen kirchlichen Constitutionalismus geworden. Wird es nun zu verwundern sein, wenn die hierarchischen Grade in einer noch frühern Periode eben noch weniger augenfällig unterschieden sind?

γ) Um aber die Climax der Theilnehmer an der Generalsynode — von den Laien aufwärts zu den Presbytern und von diesen zu den Aposteln — fertig zu bringen, so muß vor allem der unrichtigen Vorstellung begegnet werden, als ob das vollzählige Apostelcolleg der Versammlung anwohnte. Wenn Cl. Alexandrinus[2]), wie schon einmal bemerkt, das Synodaldecret eine Encyclica aller Apostel nennt, so gibt er wohl die Ansicht zu erkennen, als ob sich die Zwölfe insgesammt bei dieser Gelegenheit wieder zusammengefunden hätten. Außer Chrysostomus[3]) hielt in neuerer Zeit auch noch Olshausen[4]) hieran fest, wiewohl abermals Galaterbrief II, 9 so nachdrucksam dagegenstreitet. — Unter den Aposteln selbst ist es vor den übrigen Petrus, die Krone des Apostolates, dessen conciliarische Thätigkeit angedeutet werden muß. Es gilt, die polemische Herausforderung anzunehmen: „Sie mögen zusehen, die Papisten, wie sie die Autorität ihres ersten Papstes zu retten vermögen.“[5]) Die Jacobusrede, deren Darlegung nach ihren Einzelnmomenten die Feinde des Primates beschämen wird, soll wegen der Uebereinstimmung des Decretes mit ihrer zweiten Hälfte — dem Vorschlage des Jacobus — diesem das Präsidium auf der Synode sichern.[6]) Allein in aller Welt ist es

---

[1]) comment. in ep. ad Titum I, 5 et 7, wo eine der Natur und Sache nach für Presbyter und Bischöfe gleichmäßig geltende Forderung ihn zu dem Trugschlusse verleitet, daß beiden auch ein gleiches Recht gebühren müßte. — Unter den Reihen der Protestanten fand Hieronymus begreiflichermassen gewandte Vertheidiger, so den David Blondellus: apologia pro Hieronymi sententia. sect III. p. 89 sqq.

[2]) Man vgl. auch noch dessen Hypotyposen (lib. VI. cap. 12).

[3]) homil. 33 in acta.

[4]) Commentar zur Apostelgeschichte. 2. Bd. S. 717.

[5]) Peucer l. c. § 1.

[6]) So der heftige Antipapist Calvin (comm. in actt. app. ad XV, 13, tom. VI der Amsterdamerausg. v. 1667). Er beruft sich insbesondere

Aufgabe des Präsidenten einer Versammlung, die Session, wenn nicht mit der Erstlingsrede, so doch mit ein paar einleitenden Worten zu eröffnen. Und Niemanden kommt es in den Sinn, wenn die Proposition eines der folgenden Redner znm Beschlusse erhoben wird, deßhalb das Ansehen des Dirigenten für erloschen zu erklären. Nicht anders stehen die Dinge auf der Synode. Petrus ist es, welcher als der Erste in begeisternder Redeform den Thatbestand auseinanderlegt und den schließlichen Wahrspruch der Apostel im Voraus ahnen läßt. Zum zehnten und letzten Male führt ihn die Apostelgeschichte redend auf und auch in dieser letzten Rede erscheint er Grundsteinlegend für den Einigungsbau einer heiden- und judenchristlichen Kirche. Jacobus hingegen regt ein religiöses, ein moralisches und ein Disciplinargebot an, das beinahe in derselben Fassung durch die Einmüthigkeit aller Stimmfähigen angenommen wurde.[1])

3) Die Theilnehmer an der Generalsynode sind bekannt; deßgleichen das Maaß ihrer Theilnahme.

Bei dem Gange der öffentlichen Verhandlung selbst nun möchte sich wohl die Pression wegen der Beschneidung des Titus als deren erstes Stadium darstellen.[2]) Mittlerweile eben war es unausbleiblich zu Aller Ohren gedrungen, daß der antiochenische Fremde, Titus nämlich, selbst nur ein getaufter Heide sei.[3]) Nichts lag deßhalb näher, als den Kampf der Principien nunmehr an dieser Einen Persönlichkeit zur Entscheidung zu führen. Muß schon das Beiwort *πολλή* bei *συζήτησις* die Vermuthung begünstigen, daß das in Rede stehende Ansinnen nicht zwischen den Aposteln und Presbytern allein zum Austrage kam, da es bei der Einmüthigkeit der Beschlußfassung[4]) unter diesen Verhandelnden nicht vieles

darauf, daß Eusebius am Anfange des 2. Buches den Jakobus als *ἐπίσκοπος τῶν ἀποστόλων* einführt, was offenbar durch „Bischof unter den Aposteln", nicht aber durch „Bischof über die Apostel" zu übersetzen ist.

[1]) actt. XV, 22—29.

[2]) Vorbehaltlich übrigens des § 8 Bemerkten.

[3]) Vgl. oben § 14.

[4]) Halte actt. XV, 22; weiters Gal. II, 6, 7 u. 9 einerseits — und Gal. II, 3 u. 5 andrerseits bei *πολλῆς δὲ συζητήσεως μεγάλης* gegenwärtig, so wird ersichtlich, daß die 2. Partei, die beschneidungssüchtigen Judaisten, des Titus halber ihr Zetergeschrei fortsetzen mochten, bis Petrus sie verstummen machte.

Hin- und Herstreitens bedurft hätte, so veranlaßt insbesondere der chronologische Parallelismus des Kapitels XV, V. 6 und 7 mit Galater II, 2 und 3, die Titusangelegenheit an den Eingang der Generalsynode zu verlegen.[1]) — Daß Paulus am allerwenigsten seinen Titus der Beschneidungsmanie zum Opfer brachte, wird Jeder begreifen, der die Intimität [2]) beider aus den späteren Aeußerungen des Apostels in seinen Sendschreiben erfahren hat. Um so sonderbarer klingt es, wenn Tertullian [3]) die Negation *οὐδέ* (Gal. II, 5), welche natürlich die meisten Exemplare seiner Zeit enthielten, geradezu für Textesfälschung ansieht. Zwar treffen wir dieselbe Auslassung schon in der Itala an, bei Irenäus [4]) und späterhin beim Ambrosiaster, bei Sedulius, Scotus [5]) u. A. — Hingegen Augustin und Hieronymus adoptirten das durch die ältesten griechischen und lateinischen Handschriften beglaubigte *οὐδέ*. Der letztere zunächst folgert ungefähr so: behielten diejenigen Codices Recht, in welchen V. 5 die Verneinungspartikel mangelt, so müßte man den Schauplatz der Beschneidungsfrage nach Antiochia zurückversetzen, und könnte sich die Nachgiebigkeit des Paulus und Titus höchstens auf die Jerusalemreise beziehen, keinesfalls aber gesagt sein, daß die Beschneidungsprediger wenigstens ein augenblickliches Zugeständniß ertrotzten. — Begreiflich; denn welchen Sinn könnte die finale Erweiterung, damit die evangelische Wahrheit bleibend bei euch Bestand habe" in der gegebenen Stelle hier noch ansprechen, falls Paulus nur Einen Augenblick schwach gewesen wäre? [6])

---

[1]) Correspondirt nämlich V. 6 in actt. XV mit V. 2 in Gal. II (geheime Versammlung); so unzweideutig V. 7 dortselbst (wegen V. 12 *πᾶν τὸ πλῆθος* und V. 22 *σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλ.*) mit V. 3 in Gal. II (öffentliche Versammlung.) Ein Contextbedenken könnte man zuletzt nur darin finden, daß zwischen V. 6 u. 7 des Kap. XV keine Partikel der Zeit eingeschaltet ist, wodurch beide Synoden als zeitlich geschieden nach außen erkennbar würden. Indeß der Verfasser des 3. Evangeliums fügt wiederholt durch das einfach verbindende *δὲ* Ereignisse aneinander, welche der Zeit nach nicht zusammenfallen. cfr. Luc. I, 57; IX, 7; XVIII, 15; XX, 27.

[2]) cfr. Theodoret, comm. ad 2 Corinth. II, 13.

[3]) adversus Marcionem V, 3.

[4]) adversus haereses lib. III, c. 13.

[5]) cfr. die collectanea in omnes B. Pauli epistolas (tom. 103 der Patrol. Ausgabe von Migne).

[6]) Es hat ein folgender Paragraph darzuthun (4. Abschnitt § 31), daß derselbe Paulus, welcher die Beschneidung des Titus standhaft verwei-

Nicht minder verfänglich wäre eine zweite Ellipse, welche des Chrysostomus bekannter Gegner, Severian von Gabala, in dem Texte geltend zu machen suchte. Er will den ganzen Passus „wegen der eingeschlichenen falschen Brüder" u. s. f.[1]) als Ungehörigkeit gestrichen wissen.[2]) — Dann würden nicht die *παρείσακτοι ψευδάδελφοι*, sondern schlechtweg die *δοκοῦντες* als der bestimmende Grund erscheinen, um deßwillen Titus unbeschnitten bleiben mußte; es würde dann aber auch Paulus in seiner Apologie gegen die galatischen Falschlehrer ebensosehr verlornes Spiel gehabt haben. Schon Theodor von Mopsveste[3]) entscheidet sich daher gegen obige Annahme und mit Theodoret und den Alten insgesammt für eine unmittelbare Zusammenschmelzung des Verses 4 mit dem 3. Verse, wobei allerdings die Partikel *δὲ* (V. 4) als überzählig über Bord geworfen wird.[4]) So würden denn, entsprechend der anschaulichen Schilderung des Galaterbriefes, die eingedrungenen Falschbrüder als die Urheber der langwierigen Zänkerei anzusehen sein. — Auch habe, bemerkt Chrysostomus,[5]) Paulus nicht unabsichtlich (V. 5) das Wort „*ὑποταγή*" gewählt, weil die Zeloten in der That eine „Unterjochung" verlangten, nämlich nichts Geringeres als den Eintritt in den Bund der Knechtschaft.[6]) Und wiederum nicht bedeutungslos stehe zuletzt bei *ὑποταγῇ* der Artikel, welcher die von den falschen Brüdern verlangte Unterwerfung auf den Einzelnfall mit Titus specificire. Vertrat doch Titus dazumal die gesammte Masse der Unbeschnittenen oder Heidenchristen — gemäß dem biblischen Rechtssatze: Was vom Ersten gilt, berührt die ganze Menge.[7]) — Grund genug für den besorgten Heidenapostel, gerade damals dem Drucke auch nicht Eine Sekunde lang nachzugeben. —

---

gerte, jene des Timotheus von freien Stücken vornehmen und selbst nach Bekanntmachung des Aposteldecretes dem nationalen Culte zugethan bleiben konnte. — Cum fit in duobus idem, non est idem.

1) Gal. II, 4.

2) S. Fritzsche in der Anmerk. zur Catene des Theodor v. Mopsveste p. 124.

3) comm. in ep. ad Galatas, edidit Fritzsche, in h l. p. 124 et 125.

4) Dies Auskunftsmittel erscheint entbehrlich, (sobald nach dem Vorgange von Elicott und Bengel in den Commentaren) das *δὲ* als particula explicativa genommen wird.

5) comm. in ep. ad Gal. tom. X p. 681.

6) cfr. act. XV, 10; namentlich jedoch Gal. IV, 31.

7) cfr. Numeri XV, 19 und Römerbr. XI, 16.

Wo der Galaterbrief die Erörterung abbricht, um die Privatconferenz fortzuführen, tritt der Bericht der Apostelgeschichte ergänzend ein, indem er den Petrus in der Generalsynode redend auftreten läßt, als das den Parteien bewilligte freie Wort die Grenzen der Mäßigung wohl schon verlassen hatte.[1])

4) Wie die jüdische Sitte vorschrieb, wird Petrus mit der Hand den Zuhörern Schweigen bedeutet haben.[2]) Und nun bezog er sich in markiger Sprache auf ein zweifaches Zeugniß[3]) zu Gunsten der Heiden: Auf das notorische Gotteszeugniß, das bereits der Geschichte zugehörte, und auf das perennirende Selbstbewußtsein, welches fort und fort den Gesetzesangehörigen zurief, daß nur im Kreuze, nicht im Beschneidungsmesser Heil sei — woraus von selbst die summarische Folgerung hervorging, die Heidenchristen mit dem unnützen Ballast der Legalien zu verschonen. Geschichte, gepaart mit innerer Erfahrung, bildet die Grundlage des petrinischen Beweisverfahrens. Wohl die meisten der Anwesenden erinnerten sich an den Eindruck, welchen der Bericht des ersten Heidenmissionärs auf sie gemacht hatte.[4]) Irrigerweise meint Chrysostomus,[5]) einige der Abgeordneten seien sogar Augenzeugen der Wunderbegebenheit in Cäsarea gewesen. Allein das Gefolge, welches zu Joppe sich dem Petrus und den heimkehrenden Boten des Cornelius angeschlossen hatte, bestand ja nicht aus jerusalemischen, sondern joppe'schen[6]) Judenchristen. Nichtsdestoweniger konnte das Apostelhaupt auf jene Bekehrung als eine alte[7]) allbekannte Thatsache verweisen. Nach Calmet, welcher die Taufe des Hauptmannes in das Jahr 35, das Concil in das Jahr 51 setzt, wären volle 16 Jahre inzwischen dahingeflossen. — Wenn der Ewige auf drei-

---

1) actt. XV, 7 „πολλῆς δὲ συζητήσεως γενομένης ἀναστὰς Πέτρος κτλ“

2) Chrys. in actt. XIII, 16. tom. IX.

3) Vgl. Hake a. a. O. S. 141 Note 8.

4) ἐν ὑμῖν (V. 7) ist eine Variante für ἐν ἡμῖν = in nobis der Vulgata.

5) l. c. homil. 32 tom. IX p. 228 sqq. — actt. X, 23 müßte eines Andern belehren.

6) „καί τινες τῶν ἀδελφῶν τῶν ἀπὸ Ἰόππης συνῆλθον αὐτῷ.“ Solches Geleite ziemte der hervorragenden Stellung des Reisenden.

7) ἀφ᾽ ἡμερῶν ἀρχαίων, verwandt mit יְמֵי קֶדֶם (Psalm. XIV, 2), bezeichnet jedenfalls eine lange Frist, welche seit gedachtem Ereignisse verstrichen ist.

fache Weise schon damals seinen Rathschluß kundgegeben: erst in der Vision von den reinen und unreinen Thieren; sodann in der Apokalypse an den gottesfürchtigen Heiden, er möge den Petrus zu sich entbieten lassen; endlich in der Herabkunft des göttlichen Geistes auf Cornelius und die Seinen — mußte da der Versammlung nicht vollends klar werden, daß ihre strittige Frage doch schon längst erlediget worden? Unverkennbar liegt in den Worten des Redners, daß Gott gerade ihn ausersehen habe,[1]) den Heiden das Evangelium zu bringen, auch eine Begründung dafür, daß gerade er zur Beschwichtigung der aufgeregten Gemüther die Initiative ergriffen. — Ohne es zu sagen, stellt Petrus seine frühere Anschauung von der Vorhaut in diametralen Widerspruch mit den göttlichen Plänen. Bei seinen auf Aeußerlichkeit gründenden Vorurtheilen hatte er ein beispielloses Ordale[2]) nothwendig, um zu seiner jetzigen, echt katholischen Ueberzeugung hindurch zu dringen. — Wieviel anders das allväterliche Walten der Vorsehung neben seinem frühern jüdischen Nationalitätsstandpunkte! — Gott, der nach dem Worte seines Logos[3]) „Geist" ist, richtet seinen Blick nicht auf das Präputium, er läßt ihn tiefst hinabgleiten in die verborgene Falte des Herzens.[4]) — Der Nachdruck wird gesteigert, indem die göttlicherseits anerkannte „Parität" der Heiden- und Judenchristen zuerst einen positiven (V. 8), sodann auch einen negativen (V. 9) Ausdruck findet.

---

[1]) *ἐκλέγεσθαι ἐν ἡμῖν* = בָּחַר בְּ (Numeri XVI, 5; XVII, 20; Deuteron. VII, 6.) Olshausen sieht wegen *στόμα μου* eine Unmöglichkeit, *ἐν ἡμῖν* = *ἡμᾶς* zu nehmen, — zu große Aengstlichkeit, die sich nur durch die unstatthafte, weil unerweisbare Hypothese von einem absoluten Gebrauche des Verbum *εκλέγειν* (Meyer) rechtfertigen ließe. — Noch möge hier einfach angemerkt sein, daß Einige bei der *ἔκλεξις ἀ.ἡ.ἀρχ.* Matth. XVI, 18 als terminus a quo betrachten (Corn. a Lapide in h. l.), Andere (Prosper lib. II de vocatione gentium cap. 18) auf eine vorzeitliche Prädestination zurückgehen.

[2]) actt. XV, 8 „*ὁ . . . θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς, δοὺς αὐτοῖς τὸ πν. ἅγιον καὶ ἡμῖν.*"

[3]) Joh. VI, 24.

[4]) Herzenskundiger — *καρδιογνώστης* heißt Gott unter Bezugnahme auf die orientalische Vorstellungsweise, welche die *καρδία* = לב zum Sitze wie der Gemüthsempfindungen, so der Geistesthätigkeiten erhebt. — Daß Gott nicht die Person ansieht, spricht Petrus auch im ersten seiner Briefe aus. 1 Petr. I. 17 sqq.

Nicht etwa nach Verhältniß bloß, sondern in demselben Maaße, wie über Petrus und die Uebrigen[1]) war die heiligende Gnade das Paraclet über jene Unbeschnittene ausgegossen, die sich durch sittliche Leistungen[2]) hiefür befähiget hatten. „Und keinerlei Unterschied ließ Gott zwischen ihnen obwalten, da er durch Glauben ihre Herzen rein machte."

Es war für das israelitische Gefühl eine gewisse Genugthuung, daß die vormalige Unreinheit der Heidenchristen in ihrem vollen Umfange damit behauptet wurde; freilich betraf diese Unreinheit hier nur die seelische Seite (*τὰς καρδίας*), nicht auch die körperliche von wegen der Vorhaut.[3])

Alles hängt nun von der richtigen Auffassung der *πίστις* als des Heilsprincipes ab. Erschöpfend ist, was in dieser Richtung Calmet umschreibt: „Durch Liebesglauben ersetzte er ihnen den Mangel des Gesetzes." — Worauf auch das Gesetz nur vorzubereiten hatte, auf die durch Christus zugemittelte Gerechtigkeit und Gnade des heiligen Geistes, darauf habe sie der Glaube vorbereitet. — Es thut folglich Noth, zwischen Glaube (V. 9) und Gnade Christi (V. 11) eine Unterscheidung zu treffen.

Generell[4]) war die Aussage von der Erneuerung des Pfingstwunders. Jetzt werden die Geistesspenden specialisirt als *πίστις* und als *χάρις τ. κ.* I. X.[5]) — Petrus wußte nur zu gut aus seinem persönlichen Geistesleben, welche Vor- und Zubereitung die pneumatische Neuschöpfung einleiten müsse. Vor Allem mußte der Boden geplant werden, der das himmlische *σπέρμα* aufzunehmen bestimmt ist; wie viele Unebenheiten gab es erst in der Sinnes- und Denkweise eines Heiden vorher auszugleichen! Nur die Kraft aus der Höhe konnte hier die erste und letzte rettende That vollbringen. Die erste rettende That war der herzreinigende Glaube, dessen

---

1) *καθὼς καὶ ἡμῖν* — der Redner wählt die communicative Form, eine zarte captatio benevolentiae.

2) cfr. actt. X, 4.

3) Uebrigens hatte auch das Testament der Juden mehr als Einmal an das Ueberwiegende der Herzensbeschneidung gemahnt. (Deut. X, 16; Jeremias VI, 10). Vgl. auch Baumgarten a. a. O. S. 130.

4) actt. XV, 8: *δοὺς αὐτοῖς* (sc. *ὁ θεὸς*) *τὸ πν. τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν.*

5) cfr. Joh. XIV, 26; XV, 26.

Lichtstrahl ihm das Adytum der christlichen Geheimnisse aufhellte.[1]) Gewiß steht *πίστις* gegensätzlich zu *νόμος*; doch nicht, wie Sanchez ungebührlich abschwächt, in der Bedeutung von Evangelium, das erst gläubig angenommen auch den erforderlichen subjectiven Glauben constituiren würde. Weil zwar Gott es ist, der durch Glauben reinigt, Keiner aber ohne seinen Willen gereinigt wird, so versteht Petrus darunter vielmehr den subjectiv-objectiven Glauben, die „*πίστις ἐνεργουμένη δι' ἀγάπης*“,[2]) welche als praeambulum justificationis, als principielle Wurzel der Rechtfertigung, die Seele von allen Gebrechen heilt, ehe dem *καθαρισμός* (V. 9) die *σωτηρία* (V. 11) als krönender Abschluß folgen kann. Hatte Gott nicht den Cornelius, lange bevor der hl. Geist sich niedergesenkt hatte,[3]) dem Petrus bereits für rein erklärt? Was anders besagte die Erklärung der Vision: „Was Gott gereinigt hat, nenne du nicht unrein“.?[4]) Wie anders würde Petrus das Haus des Cornelius betreten haben, wäre ihm dieser nicht als schon gereinigt von oben bezeugt worden? Nimmt man hiezu, was Chrysostomus betont, daß das historische Argument des Petrus nicht einer Rechtfertigung der Vergangenheit, vielmehr einer Entscheidung für die Zukunft galt, — und der unveränderliche Gott, nachdem er Einmal auch die Herzen Unbeschnittener gereinigt, unter gleicher Voraussetzung fortan die gleiche Wirkung wird jedesmal eintreten lassen, — so begreift sich die Tragweite des dargelegten Gedankens. — Umgekehrt bezeichnet Petrus gerade dasjenige Mittel, was zeither die Reinheit zu verbürgen, ja zu bedingen pflegte, als ein nicht zu ertragendes Joch.[5]) — Hiezu behauptet Hieronymus,[6]) „nach dem Buchstaben und nach dem Geiste der petrinischen Aussage“ sei Niemand in der Lage gewesen, den in bunter Mannigfaltigkeit auftauchenden Forderungen der Ceremonien in allweg zu genügen. Der Gegensatz zwischen Mosais-

---

[1]) Mit Fug und Recht nennen deßhalb Theologen, wie ein hl. Augustin (de praedestin. et gratia cap. 7) und Thomas (summa theol. II, 2 quaest. 7. art. 2) den Glauben eine erste Gnade, wodurch wir zu den übrigen allmählig hingelangen.

[2]) Gal. V, 6.

[3]) actt. X, 44.

[4]) ibid. v. 15.

[5]) l. c. XV, 10 „*ζυγὸν.... ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν, οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι.*“

[6]) dialogus contra Pelagianos. n. 5.

mus und Christenthum springe so recht in die Augen, wenn beregte Stelle der Apostelgeschichte mit dem Satze Jesu in Vergleich gezogen werde: „Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht.“ [1]) — Gleichwohl rühmt die Schrift an Einzelnen, daß sie alle Gebote treu beobachteten, so an David, [2]) Josua, [3]) Josias. [4]) Dies ist der Grund, weßhalb Calmet, Grotius, Cornelius, Fromond und Andere das Joch des Gesetzes nur insoweit für *ἀβάσταχτον* gelten lassen, als die Belastung mit demselben hart empfunden wurde. Aber das Unerträglichste am Gesetze waren doch nicht die Opfer, welche es dem Willen auferlegte; [5]) das Unerträglichste blieb der Gedanke, daß ein schwerer Fluch all dieser Sühnversuche spottete. [6]) Auch die Gerechtesten seufzten nach einem Erlöser von dem עֹל הַתּוֹרָה und die Lossprechung von dem ewigen Banne ward ihnen nur im Hinblicke auf den Messias zu Theil, welchen sie im hoffnungsreichen Glauben festgehalten hatten. Nicht umsonst kündete die Stimme des Propheten [7]) eine Zeit an, in der diese Gebräuche abgelebt und sogar lächerlich erscheinen würden; und schlug die Stunde, da nach dem schönen Worte des Hieronymus [8]) die gemessene Vorschrift des Glaubens und der Liebe den vielgeschürzten Knoten des Ceremoniengesetzes löste und ablöste.

Also ward nur das Ritualgesetz, welches zufolge der geistreichen Trichotomie des Augustin in der vorchristlichen Zeit lebend, vom „consummatum est“ aus gerechnet todt und von der Ver-

---

1) Matth. XI, 30.
2) 1 Reg. XIII, 14; actt. XIII, 22.
3) Josua XI, 15.
4) 4 Reg. XXIII, 25.
5) Nach R. Moses »ductor dubiorum« lib, 3 cap. 6 waren es 218 positive (nach der Zahl der menschl. Glieder) und 365 negative (nach der Zahl der Tage im Jahre) Vorschriften, welche pünktliche Erfüllung verlangten. — Das Targum Ruth I, 16 kennt deren sogar 613. — Augustin (de verbis Domini, sermo 9) belegt diese Unzahl mit der Erwägung, daß so viele Schranken das Eindringen des Götzendienstes zu hindern hatten.
6) Gal. II, 16; Römerbr. III, 20.
7) Jesaias LXVI, 3.
8) comment. in Jes. cap. 10: Pro cunctis laciniosae legis caeremoniis dedit Jesus verbum abbreviatum i. e. brevissimum fidei et dilectionis praeceptum.

kündung des Evangeliums an tödtend war, zugleich mit dem engeren, weil nur für das Judenvolk angelegten Judicialgesetze außer Cours gesetzt? Oder ereilte dies Schicksal auch das Moralgesetz?

Wider Bellarmin, welcher mit den meisten katholischen Theologen die erstere Ansicht vertritt, kämpfen die mehreren Protestanten.[1]) Im Grunde läßt sich hier aber eine Ausscheidung gewiß nicht anstreiten, da das mosaische Gesetz theils nationale Institutionen, theils aber auch Gebote enthielt, welche ihrer Natur nach bleibende Geltung in Anspruch nahmen. Was immer dazu diente, den Juden als Juden vor den übrigen Völkern kennbar zu machen, fiel natürlich weg, wenn das Christenthum die Weltreligion, und nicht der jüdische Staat das Weltreich werden sollte. Den Decalog konnte Petrus nicht unter der unverhältnißmäßigen Last mitinbegriffen haben; sonst hätte er die Spitze seiner Deduction gegen sich selbst gekehrt, da Christus eben jene Pflichtimperative außerordentlich schärfte. Aengstliche Beklommenheit aber verursachten all' die verwickelten Bestimmungen, welche die Privat- und Staatsverhältnisse der Israeliten bis ins Einzelne regelten. Der Complex von Speisesatzungen; das jus talionis; die Repudiumslibelle waren Einrichtungen, welche für Tausende einer Zwingherrschaft glichen. —

Wenn Veränderung, welcher Begriff freilich die Aufhebung eines vorfindlichen Zustandes in sich schließt, im Sinne von Abschaffung genommen wird, so muß man allerdings sagen, daß im Christenthume das ganze alte Gesetz abgethan wurde. Erfuhr ja die Ethik eine erhebliche Steigerung, da Jesus in der Bergpredigt[2]) sie in's πλήρωμα übertrug; vollendete ja die חַטָּאָה[3]) am Kreuzesholze die Summe der Opferverordnungen, so daß künftig Wirklichkeit und beziehungsweise Sinnbildlichkeit statt der einstmaligen Vorbildlichkeit im neuen Ritualsysteme hervortrat; gründete ja der Heiland ein inneres Gottesreich[4]), über dieser und über diese Welt, von welchem die erbleichende Theokratie nur ein matter Ab-

---

[1]) So außer Peucer l. c. § 4 insbesondere Heidegger. libertas christiana a lege cibaria vetere. cap. 10.

[2]) Matth. cap. V—VII.

[3]) 2 Corinth. V, 21.

[4]) Luc. XVII, 21; Joh. XVIII, 36.

glanz war. — Nach solcher Betrachtung wird von selbst erklärlich, daß nur kraft Bestätigung durch Jesus Christus[1]) ansehnliche Bruchtheile des alten Gesetzes auch im neuen rechtsgültig fortwährten. Zugleich kann es nicht überraschen, wenn der Apostel die Rückschrittsgelüste[2]) von Christus zu Moses mit der entsetzlichen „Versuchung Gottes" in Vergleich bringt.

Die Judaisten gebahrten sich als leibhaftige Söhne ihrer Väter in der Wüste. Schon Moses[3]) hatte nöthig befunden, den Frevel Israels einer möglichen Vergessenheit zu entrücken, indem er den Namen מַסָּה für einen Ort schöpfte, der durch die Wundersucht des Volkes — diese Gottesversuchung — berüchtigt ward. Jetzt mußte Petrus gewahren, daß der Einmal durch Charismen bezeugte Gnadenwille Gottes so Vielen keine ausreichende Bürgschaft dünkte, die ihre Neugierde mit neuen Wundern gesättigt wünschten. Das war wohl die primäre Ursache des *πειρασμὸς τοῦ θεοῦ* von Seite der Judaisten. — Andere[4]) suchen die Natur dieses *πειρασμὸς* in einer dubitativen Fragestellung, ob Gottes Weisheit entschieden Recht gethan habe, auch die Heiden mit dem Netze der Messiashoffnung zu umfangen. — Noch Andere[5]) deuten den *πειρασμὸς* auf eine Gottesprobe, welche die Langmuth des Himmels gegenüber den Umtrieben reactionärer Beschneidungschristen hätte erhärten sollen. Vermuthlich beruhte auch eine secundäre Ursache des Irrthumes darauf, daß die Judaisten Gottes unveränderlichen Rathschluß fraglich dachten, indem sie bei ihrem niedrigen Gottesbegriffe die anthropomorphistische Vorstellung hegten, Gott möge seines ursprünglichen Entschlusses vielleicht wieder reuig geworden sein. — Eine letzte[6]) Erklärung endlich verlautet dahin, es ergehe an die Angeredeten die ernste Warnung, nicht etwa den Judaisten gleich den göttlichen Grimm zu erregen, da diese sich erdreistet, dem klar geoffenbarten

---

1) Matth. XXII, 37—40; Gal. V, 18. — Sieg der Thomistischen Doctrin über die Bellarminische. — cfr. auch das Decret Eugen's IV. an die Armenier.

2) Ueber die Interimsbedeutung des mosaischen Gesetzes s. auch Hieronymus, comm. in ecclesiasten. cap. XII, (tom. 3 edidit Vallarsius.)

3) Exod. XVII, 7.

4) Chrysostomus, Oecumenius und Beza in den Commentaren z. d. St.

5) Nik. v. Lyra und Sylvan.

6) Corn. a Lapide in h. l.

Willen des Ewigen ihre fixe Beschneidungsidee entgegenzustellen. — In jedem Falle hatte der begeisterte Redner einen sehr faßbaren Syllogismus nahe gelegt. Diese Heidenchristen sind uns gleichgehalten — so hieß der historisch begründete Major. Für unsere Väter (Geschichtszeugniß) und für uns selber (Berufung auf das individuelle Selbstzeugniß) ist das nationale Gesetz wie eine wahre Geistesplage, dies das atqui, woraus sich als ergo ergab: „Was versuchet ihr nun ein solches Joch auf den Nacken jener Jünger zu legen?“ [1]) — Man vergesse indeß dabei nie, was als religiöser Canon hart befunden wurde — wegen der Gewissensbeängstigung [2]) — verlor diese Eigenschaft, sobald es nur mehr als nationale Eigenthümlichkeit, um nicht zu sagen, Auszeichnung in Betracht kam. Von dieser letztern Seite aus ward aber eine Untersuchung nicht gepflogen; ja bei dem Fortbestand seines Staates konnte dem einheimischen Judenchristen gar nicht zugemuthet werden, durch Abstreifung langverjährter Gewohnheiten sich zum vaterlandslosen Kosmopoliten zu erniedrigen. —

Wie Petrus daran lag, nur die religiöse Seite des Thema zu erörtern, zeigt der Schlußsatz seiner Rede, in welcher er der letzten rettenden That Gottes zur Erhebung der Menschen gedenk ist. Die wenigen Worte, in denen Petrus hier den *σωτηρισμός* zusammenfaßt, genügten einem hl. Augustin, die pelagianische Häresie zu vernichten [3]), welche den Menschen erst durch das Naturgesetz (in der Periode der primitiven Offenbarung); hierauf durch das mosaische Gesetz (in der Zeit von Moses bis Christus), und seit Christi Tod erst durch Christus gerecht und heilig werden ließ.

Zwar hat Augustin mit Willkür in der petrinischen Aufstellung: „Wir glauben, daß wir durch die Gnade des Herrn Jesus Christus gerettet wurden, sowie auch jene“ [4]) (*καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι*) unter den *ἐκεῖνοι* nur die jüdischen Altväter verstanden; und Beda, Cornelius, Calvin, Wolf u. A. sind ihm gefolgt. Ebenso

---

[1]) Es mochte eine Reminiscenz aus der hier vernommenen Rede sein, was Paulus ein paar Jahre später (Gal. V, 1) den Galatern zugeschrieben: Stehet fest und lasset nicht wieder vom Knechtschaftsjoch euch belasten!

[2]) Matth. XXIII, 23 ergreift der Heiland eine Gelegenheit, die Scrupulosität der Pharisäer zu geißeln.

[3]) lib. II. contra duas epistolas pelagianorum, cap. 21.

[4]) actt. XV, 11.

exclusive nach der entgegengesetzten Seite verfahren aber neuere Commentatoren[1]), wenn sie bei jenen ἐκεῖνοι nur an den Cornelius und sein Haus zurückdenken. Sollte denn derselbe Lehrmeister, der es schon früher bei gebotenem Anlaß laut gepredigt: „Es ist in keinem Andern Heil, als nur im Namen Jesu,“[2]) gegenwärtig nicht allen Accent darauf gelegt haben, daß Juden wie Heiden kein zweites Rechtfertigungsmittel verfügbar sei, es sei denn „die Gnade des Herrn Jesus;“ zumal im Vorhergehenden Juden wie Heiden in den Kreis der Vergleichung waren aufgenommen worden? „Heterogen,“ entgegnet Meyer, wäre die Art und Weise gewesen, in welcher jene Altvordern, entgegen einem Cornelius und Petrus, zu „der Gnade Jesu“ gelangten, um so wegen καθ᾽ ὃν τρόπον die Bezugnahme auf Erstere abzuweisen. Allein worin sollte die „Heterogenität“ bestanden haben? Wenn in zufälligen äußerlichen Verhältnissen, dann war auch zwischen der Gerechtmachung des Petrus und Cornelius wohl eine Verschiedenheit; wenn aber auf den Rechtfertigungsprozeß zurückgegangen werden will, so ist nach biblischer Darstellung für Alle der Glaube — das Präcedens, die Gnade — instrumentale Ursache des Heiles.[3])

Gewiß lebendig schwebte bei den gehobenen Schlußworten dem Petrus die Erinnerung vor seiner Seele, wie der lange zuvor rein erklärte Cornelius ictu et actu auch noch die Weihe des Geistes empfing; gewiß, in diesem Augenblicke empfand er den ganzen Trost der Wahrheit, daß Gott „Allen, welche ihm gehorchen, seinen heil. Geist verliehen habe.“[4]) Und was der Fels gesprochen, hallte als Echo der Versammlung zurück. Keiner hatte eine Entgegnung auf den Lippen; Schweigen war die beredteste Zustimmung. Jahrhunderte nachher basirte man die Anerkennung des Primates auf die hier von Petrus gefällte Entscheidung; so, wenn Theodosius seinen Brief an Papst Leo mit den nachfolgenden Worten eröffnet: „Da Paulus, der Herold des Glaubens, die Posaune des hl. Geistes,

---

[1]) Weinhart und Bisping in den Erklärungen der citirten Stelle.

[2]) actt. IV, 12.

[3]) Man vgl. nur Genes. XV, 6 mit Joh. III, 5 und VII, 39, ferner mit 1 Petrus III, 18—20; IV, 6, um die Ueberzeugung zu gewinnen, daß auch die Insassen des Limbus, welche durch Glauben sich für die Justification befähigten, erst durch „Christi Gnade“ in den Himmel eingingen.

[4]) actt. V, 32.

zum großen Petrus eilte, um denen, die zu Antiochia über die Legalien stritten, von dorther Entscheid zu bringen; so werden um so mehr wir, die wir so wenig bedeuten und so geringfügig sind, uns deinem apostolischen Stuhle nahen."

5) Mit stummer Gelassenheit wurden jetzt auch Paulus und Barnabas nach der bahnbrechenden Auseinandersetzung des Petrus von dem Auditorium angehört. Für die Invectiven der Judaisten entschädigten Triumphe. Der Ton des historisch-empirischen Beweisganges, welchen Petrus so glücklich angeschlagen, klang in ihrer „Exegesis" fort.[1]). Ebenso leidenschaftslos war ihre Duplik gehalten, als die Replik der Gegner von Erbitterung eingegeben war. — Es ist eine Beobachtung untergeordneten Werthes, daß der Name Barnabas hier die erste Stelle einnehme, weil dieser laut actt. IX, 27, der Kirche von Jerusalem näher gestanden, als Paulus[2]), während Paulus draußen in der Heidenwelt[3]) den Barnabas auf die zweite Stelle drängte. Indeß auch actt, XIII, 1 wird Saulus zuletzt genannt, ohne daß dorten auf das Verhältniß zur jerusalemischen Kirche angespielt wurde; eine bedeutungsvolle Ausnahme macht freilich der hl. Geist im unmittelbar folgenden Verse. Wo hingegen der Geschichtsschreiber spricht (V. 7), wird gerade unter Rücksicht auf eine missionare Thätigkeit der Name Barnabas dem des Paulus vorgesetzt. Wenn actt. XIII, 13, 46, 50 für gedachte Bemerkung zu sprechen schienen, so erhellt aus actt. XV, 2, daß Paulus eben da, wo die Expedition nach Jerusalem beschlossen wird; ferner V. 22, wo ein Beschluß des jerusalemischen Apostel- und Presbytercollegiums selbst zur Meldung nach außen kömmt, Paulus vor Barnabas prangt, während im Decrete selbst hinwieder (V. 25) die umgekehrte Ordnung auftritt. — All' das wird die Unmöglichkeit erkennen lassen, aus der Stellung der Namen irgendein Gesetz abzuleiten.

Mehr wird die Erwartung gesteigert auf den Ausgang, welcher sich an die Wiederholung obiger Deposition dieses Mal anknüpft.[4]) — Da wird nun hinsichtlich des Eindruckes, welchen

---

[1]) l. c. XV, 12: „ἤκουον Βαρνάβα καὶ Παύλου ἐξηγουμένων, ὅσα ἐποίησεν ὁ θεός σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσι δἰ αὐτῶν."

[2]) Reischl a. a. O. z. d. St.

[3]) actt. XIII, 9.

[4]) actt. XV, 13: μετὰ δε τὸ σιγῆσαι αὐτοὺς (sc. πᾶν τὸ πλῆθος) κ. τ. λ.

die Reden des Paulus und Barnabas hervorriefen, ganz das Gleiche versichert, wie vorher am Schlusse des petrinischen Vortrages, so daß sich ein Vergleich mit V. 5 und 7 unwillkürlich aufnöthigt. Zwar wird das entscheidende σιγῆσαι (V. 13) von den Interpreten verschieden gedeutet.[1]) Allein geschweige davon, daß grammatische Erwägungen ein Abweichen von der natürlichen Bedeutung veranlaßten, zielt vielmehr der biblische Parallelismus des Verspaares 12 und 13, namentlich aber die Construction unverkennbar darauf hin, dem Worte seinen ursprünglichen Sinn zu belassen, folglich unter αὐτοὺς in dem Temporalsatze μετὰ δὲ τὸ σιγῆσαι αὐτοὺς (V. 13) nicht den Petrus und Barnabas, wohl aber die Menge als Subject zu verstehen. Die richtige Uebertragung wird sich daher so gestalten: „Nachdem sie (die Hörer nämlich) geschwiegen hatten," keineswegs aber: „Nachdem sie (d. h. Paulus und Barnabas) zu reden aufgehört hatten." Den bereits ἤκουον ist (V. 12), vermöge einer gewöhnlichen constructio κατὰ σύνεσιν, als Prädicat mit πᾶν τὸ πλῆθος verbunden; um so näher wird es liegen, αὐτοὺς mit πᾶν τὸ πλῆθος zu vereinbaren. — Andern Falles hätte sich der Geschichtschreiber die Mühe ersparen können, uns zu versichern, daß der folgende Redner erst begonnen, nachdem die vor ihm Sprechenden einmal zu Ende waren.

Es verbleibt also dabei, auch Paulus und Barnabas ernteten einen tacitus consensus, als schon Jakobus sich anschickte, das Wort zu ergreifen.

6. An eine öffentliche Einladung, Jakobus möge sich vernehmen lassen, ist nach dem Vorausgehenden nicht zu denken.[2]) Seine bewegte und bewegende Schlußrede, welche nach einer Anknüpfung an den Geschichtsbeweis unter biblischer Argumentation fortfuhr, schloß mit einem tief eingreifenden Antrage.

Mit Uebergehung des minder Wichtigen bindet Jakobus an das Wichtigere an. Hatten Paulus und Barnabas nur eine objectiv-historische Fortsetzung der durch Petrus begonnenen Erörterung geliefert, so geht Jakobus auf das vom Primas Petrus auf-

---

[1]) Schleusner (im griechischen Wörterb. zur hl. Schrift s. v. σιγᾶν) erklärt es hier im Unterschiede zu ἐσίγησε in V. 12 durch: „zu reden aufhören" und stützt seine Behauptung durch das Citat: Polybius, hist. lib. IX. c. 13.

[2]) ἀποκρίνεσθαι heißt darum an diesem Orte nicht: erwidern, Ant-

gestellte Princip selbst zurück,[1]) von dem er (als seinem major aus) die treffende Folgerung ableitet.

Der natürliche Causalnexus der Gesammtrede gestaltet sich folgendermaßen:[2])

Major: Simon hat die Bekehrung der Unbeschnittenen erzählt und diese Thatsache ist schon Verwirklichung einer Prophezie. (Zweitheiliger Obersatz, der die Zusammenfassung gestattet: Simon hat eine schon erfüllte Weissagung berichtet.)

Minor: Nun aber ist Gott von Ewigkeit sein Werk bekannt, d. h. was durch eine Weissagung verheißen wird, ist durch Gottes Rathschluß von Ewigkeit gefügt, kann deßhalb nie mehr aufgehalten werden.

Conclusio: Daher urtheile ich, daß man die Heiden nicht irre machen solle durch Zubürdung einer fremden[3]) Last (indem ich nicht Gottes Plänen vermessen mich entgegenstemme).

Was der Jakobusrede vor allem ein erhöhtes Interesse zuwendet, ist die schon in Betracht gezogene Persönlichkeit des Mannes, der sie gehalten. Seine Autorität in der Versammlung ward aber noch insbesondere gesteigert durch die Neutralität, welche er in der Sache einnahm, während Petrus schon durch die Aufnahme des Cornelius einen Schritt im Sinne des Paulus und Barnabas gethan hatte.[4])

Wie angedeutet, kommen in der Rede als die beiden hervorstechendsten Elemente

α) die Beweisführung,

β) der Vorschlag zur Besprechung.

α) Jakobus mußte, worauf schon Chrysostomus[5]) aufmerksam

---

wort stehen, sondern synecdochisch: das Wort nehmen. (אָמַר, aber nicht עָנָה). Die Belegstellen vid. Schleusner s. v. ἀποκρίνεσθαι.

[1]) Chrys. homil. 33 in acta; cfr. auch Sanchez, ad actt. XV, 15.

[2]) Es ist Hake (a. a. O. S. 145) weniger gelungen, auch das logische Skelett der Jakobusrede aufzudecken; denn sein Untersatz: „Nun hat aber Gott bereits thatsächlich u. s. w." würde im Texte selbst vergeblich gesucht. Auf eine verschwiegene Subsumption zu verfallen ist aber nur im Nothfalle entschuldbar.

[3]) παρενοχλεῖν ist offenbar Auflasten von Unzukömmlichem.

[4]) Vgl. Döllinger, Christenthum und Kirche. S. 294. 295.

[5]) homil. 33 in actt. tom. IX. p. 253 sqq.

macht, andere Beweise vorführen, als die Vorredner. Ein Gemeindebischof, der an Jerusalem wie gebannt schien, konnte er nicht ferne Missionserfolge aufzeigen; er bezog sich daher auf das Nächstliegende — die **Schrift**.

Schon die Titulatur: Männer, Brüder, bekundet nach Chrysostomus die Bescheidenheit seiner großen Seele. Nur Andere wollte er rühmend einführen. In der Allegationsweise *Συμεὼν* [1]) *ἐξηγήσατο* urtheilte Jakobus von der Rede des Simon (Petrus), daß sie eine **gründliche** Darlegung enthielt. — Der Name Symeon[2]) (Simon) gab zu mancherlei Erwägungen Anlaß. Bisping behauptet, als Hebräer zu den Hebräern redend, habe Jakobus dem Petrus seinen **hebräischen** Namen beigelegt. Allein die Juden sprachen seit dem Exil bekanntlich **aramäisch**. [3]) Es steht daher zu vermuthen, daß dem *Συμεὼν* in der Grundsprache ein סִימוֹן entsprach, was auch Hieronymus in der Vulgata voraussetzt. Jedenfalls wird Petrus von seinen Amtsmitbrüdern in **dieser** Form angeredet worden sein, und drückte Jakobus in der Wahl des Namens ebensosehr die Collegialität aus, als er dem Primate des Petrus dadurch einen Zoll entrichtete, daß er dessen Präjudiz zum Ausgangspunkte seiner eigenen Darlegung bestimmte: „Symeon hat dargelegt, wie ein erstes Mal Gott darauf gesehen hat, aus Heiden ein Volk seinem Namen zu gewinnen.“ [4])

---

1) Auf die unglaubliche Kurzsichtigkeit Etlicher, welche bei diesem Namen auf den greisen Symeon (Luc. II, 25) verweisen, will Chrysostomus nicht eingehen. Verzeihlicher wäre es doch gewesen, an Symeon, den Bruder des Jakobus, den 2. Bischof von Jerusalem, zu denken.

2) שִׁמְעוֹן (= Erhörung) wird **Toletus** in Joann. cap. I. annotio 64 von שֶׁמֶן abgeleitet = impinguatus (sc. oleo et gratia Sp. Sti.) — Ueber die Identität von *Σίμων* und *Συμεών* cfr. Oecumenius, comm. in 2 Petr. I, 1.

3) Nehemias VIII, 8.

4) actt. XV, 14. — An Hebraismen mögen in diesem Satze verzeichnet werden: *ἐπισκέπτεσθαι* = פָּקַד, so Jeremias XXIII, 2; Exod. III, 16; IV, 31; 1 Reg. II, 21. Ps. CVI, 4. Desgleichen *τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, wofür sich Parallelen finden. Exod. XXIII, 21 כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ oder 1 Reg. VIII, 29: יִהְיֶה שְׁמִי שָׁם.

Hiebei mag festgehalten werden, wie der Begriff „Volk“ = *λαός* (V. 14) so wenig als *ἔθνη* (V. 7.) auf die ganze Masse der seither bekehrten Heidenchristen ausgeweitet werden darf.[1]) Denn nach dem Verlaufe, wie ihn die Geschichte des Lukas angegeben, hatte der jerusalemische Theil der Zuhörer aus des Petrus Mund wenigstens nur von der Geistesbescheerung des Cornelischen Hauses Kunde erlangt[2]); die Zeitbestimmung *πρῶτον* (V. 14) deutet auf die Erstlingsbekehrung[3]) von heidenchristlichen Gläubigen; endlich begreift auch *λαὸς* öfters nur eine kleinere Anzahl, nur einen Bruchtheil des Volkes.[4]) Uebrigens mochte das Haus des Cornelius, einschließlich der Sklaven und des Gesindes, immerhin leicht über 100 Köpfe zählen, und konnten so seine Bewohner recht wohl ein *λαὸς* genannt werden. — Es genüge dies, um zu ersehen, daß Jakobus nur auf der Grundlage der petrinischen Rede weiterbaute. — Ja diese selber, wenn nöthig und möglich, zu festigen, ruft er das Ansehen der gesammten Prophezie zum Zeugniß auf.[5]) Der Wortlaut[6]) hier besagt, daß nach dem Dafürhalten des Redners die Prophezie in cumulo für Petrus einstehe, daß jedoch Amos[7]) cap. IX, 11 & 12 als ihr angemessenster Repräsentativ-Ausdruck gelten könne. Man wird der Thatsache, daß Jakobus die völlig neue Wendung der Dinge, den Eintritt einer allumspannenden christlichen Aera, gerade mit den Worten des Amos zu beglaubigen trachtet, die verdiente Aufmerksamkeit nicht entziehen. Dieser Pro-

---

1) Gegen Hake und Sepp zu actt. XV, 7 und 14.

2) actt. XV, 8 und zuvor l. c. XI, 5—17.

3) Es wird kaum angehen, mit Bisping und Andern die secundäre Bedeutung des *πρῶτον* = zuvörderst gegen die primäre = ein erstes Mal umzutauschen, da das hier gemeldete Ereigniß außer Relation zu andern steht, jeglicher Vergleichung daher entrückt ist.

4) actt. XVIII, 10 muß *λαὸς* durch *πολύς* erst verstärkt werden.

5) actt. XV, 15.

6) Ungenau faßt Corn. a Lapide den Pl. *τῶν προφητῶν* als Figur der Enallage. Gewagt erscheint auch die Conjectur Hake's, daß Jakobus mehrere Weissagungen angeführt, Lucas aber nur Eine dem Leser aufbewahrt habe. Was sollte den Verfasser der Apostelgeschichte abgehalten haben, bei einer so hochwichtigen Angelegenheit aus allen vorfindlichen Quellen zu schöpfen?

7) Hieronymus in Jesaiam lib. I. cap. 1 findet bald אמורץ, bald עמורס geschrieben. — (עמיעל wäre = *Δημοσθένης*).

phet gehörte nämlich zwar seiner Geburt[1]) nach dem Süd- (Thekoa), seiner Wirksamkeit nach aber dem verhaßten Nordreiche an. Im mißachteten Israel war seine Stimme ertönt — und ist somit dieser äußere Umstand, daß ein Prophet aus dem nunmehrigen Samaritergebiete das Motto für den apostolischen Entscheid bietet[2]), bezeichnend genug für die im Schooße der jerusalemischen Kirche vollzogene innere Umwandlung.

Weniger störend wirkt, daß Jakobus, eben weil ihm die Rede ex abundantia cordis erfloß, die prophetische Stelle mehr blos dem *Sinne nach* citirte[3]). Ungleich bedauerlicher ist aber die Abweichung der LXX, welcher Jakobus folgte, von dem hebräischen Urtexte. Ja Meyer verstieg sich bis zu der Behauptung, daß *nur* der Text der erstern für die Zwecke des Jakobus passe, wogegen Baumgarten[4]) das gerechte Bedenken äußert, daß in diesem Falle die Autorität des Jakobus nicht auf dem Worte eines Propheten, sondern vielmehr auf dem Fehler eines Uebersetzers gründe.

Nach dem Hebräischen lautet die Uebertragung: „Am selbigen Tage werde ich aufrichten die verfallene Hütte Davids, und ich bessere aus ihre Risse und ihre Ruinen richte ich auf und erbaue sie, wie in den alten Tagen, *auf daß sie (die Israeliten) einnehmen den Ueberrest Edoms und aller Völker, über welchen mein Name genannt ist*, spricht der Ewige, der dieses thut."

Die LXX weichen hiegegen ab: „Dann will ich zurückkehren und will wieder aufbauen das Gezelt Davids, das zerfallen; und was von ihm eingestürzt ist, werde ich wieder aufbauen und es aufrichten; *auf daß da suchen*[5]) *den Herrn die Uebrigen der*

---

[1]) Amos I, 1.

[2]) Ueber die Messianität der Amos'chen Weissagungen cfr. Hieronym. ep. ad Paulinum. n. 8. tom. 1. p. 275 & 276.

[3]) Die nächste Analogie hiezu weist ein Vergleich auf zwischen actt. II, 16 seqq. und Joël II, 28—32.

[4]) A. a. O. II, 1 S. 139.

[5]) Statt des recipirten Textes (Amos IX, 12) לְמַעַן יִירְשׁוּ אֶת־שְׁאֵרִית אֱדוֹם וְכָל־הַגּוֹיִם lasen die LXX: לְמַעַן יִדְרְשׁוּ שְׁאֵרִית אָדָם אֶת־יְהוָֹה וְכָל־הַגּוֹיִם.

Menschen und alle Völker, über welche ausgesprochen ist mein Name, sagt der Herr, der dieses thut." [1])

Nach einer thunlichst bündigen Auseinandersetzung über den unbezweifelten Theil des Textes wird auch die Differenz betreffs des angezweifelten Theiles unschwer sich ausgleichen lassen.

Das geschichtliche Datum, wovon der Prophet seinen Ausgang anhebt, ist die Verheißung Nathans an David. [2]) Wie schneidend contrastirt indeß mit ihr der Verfall des Reiches von Jahrhundert zu Jahrhundert! Nicht Haus mehr, sondern Hütte [3]) (סֻכּוֹת דָּוִיד) wird das Davidsche Königthum geheißen. Im buchstäblichen Sinne hatte Jerusalem Mauerrisse; denn als der nordische König Josias den Amasias gefangen genommen, machte er einen Bruch in die Mauer Jerusalems. [4]) Indeß, hatte auch der Thron Davids den Rückfall zum ärmlichen Hirtengezelte erfahren, in der schmählichsten Erniedrigung winkte tröstend wie ein Hoffnungsstern das Vaticinium durch Amos, nach der Demüthigung werde sich der frühere [5]) Glanz erneuern. [6]) Unter dem Scepter der Hasmonäer ward zwar die Restauration der alten Größe bis zu einem gewissen Grade und auf kurze Dauer bewerkstelliget; aber das hier gegebene Versprechen fand seine Einlösung doch nicht im vollen Umfange. Denn Edom und alle Völker, über welche der Name der Herrn ge-

---

[1]) Wie fleißig die neutestamentlichen Schriftsteller überhaupt die Septuaginta zu Citaten verwerthen, s. aus den zahlreichen Beispielen bei Haneberg a. a. O. S. 777.

[2]) 2 Reg. VII, 16.

[3]) Sehr lebendig veranschaulicht das Epitheton הַנֹּפֶלֶת das annoch währende Sinken des einst so glücklichen Herrscherhauses. (Vgl. Schegg, die kl. Propheten, zu Amos, IX, 11.)

[4]) 2 Reges XIV, 13.

[5]) כִּימֵי עוֹלָם ist nach Gesenius, kl. Grammatik § 116, 2 Accusativ der Zeitbestimmung.

[6]) Das אָקִים des Grundtextes haben die LXX durch ἀναστήσω übertragen. Gesenius, Lehrgebäude S. 823 und Ewald, Grammatik S. 631 sind geneigt, das Iterativverbum darin zu erblicken; allein Meyer läßt sie bedenken, wie אָקִים nicht = אָשׁוּב sei, und überdies wird der Begriff der Wiederholung durch das viermalige ἀνα in der Septuaginta hinlänglich hervorgekehrt.

nannt ist, sollten Juda zufallen. Nicht um die politische Superiorität über abtrünnig gewordene Vasallenstaaten konnte es hier sich drehen, da die tributpflichtigen Nachbarn keineswegs immer auch in ein näheres Verhältniß zu Jehova traten. Jetzt lag der Nachdruck darauf, daß der Name des Herrn über ein Volk angerufen wurde, d. h. dieses die gleiche religiöse Verbindung mit Gott einging wie Israel.[1]) War der Name des Herrn über denselben genannt, (noch ehe es dem redintegrirten Zelte Davids einverleibt worden[2])., so konnte auch die Vereinigung mit diesem unmöglich ausbleiben. Das Zelt Davids ward ja wieder aufgerichtet, um[3]) die religiöse Herzmitte aller Völker zu bilden; nicht um den Namen des Herrn über ihnen zu nennen, d. h. sie erst vermittelnd (durch den Mosaismus) Gott zuzuführen, sondern um sich mit den von Gott selbst gleich den Juden als sein Eigenthum erklärten Völkerstämmen Eines zu wissen — waren die Israeliten in die entschwundene Machtfülle wieder eingesetzt worden. Die centrale Stellung Israels wurzelte in der Priorität der Gotteserkenntniß, wurzelte besonders darin, daß ein Davidide es war, durch dessen Gnade Alle gerettet zu werden glaubten.[4]) Durch jenen Erben Davids ward auch die Schriftstelle erfüllt: „Zwei Völker sind in deinem Leibe, und zwei Stämme aus deinem Schooße werden sich scheiden und der ältere wird dienen dem jüngeren."[5]) Edom (Esau) war jetzt unterthan dem Jakobssprößling Jesus[6]); darum gedenkt der Prophet des Restes von Edomitern. — Man sieht, auch der Inhalt des Grundtextes lautet christlich genug; freilich konnte er und wurde er, statt auf ein universelles Christenthum, aus Mißverständniß auf ein universelles Judenthum gedeutet, wenn die Anrufung des Namens des Herrn über alle Völker als „von den Juden ausgehend" in den Text hineingetragen wurde. Mußte ja doch dieselbe Stelle, welche einem Jakobus die Emanci-

---

[1]) Deut. XXVIII, 9, 10. Jesaias LXIII, 19.

[2]) actt. XV, 14.

[3]) לְמַעַן ist das finale ut.

[4]) actt. XV, 11.

[5]) Genesis XXV, 23.

[6]) Gegen die Auffassung eines Hitzig, Maurer, Ewald, Baur, welche den Finalsatz (Amos IX, 12) auf die tributären Vasallen Palästina's einschränken wollen, s. Schegg a. a. O. z. d. St.

pation vom Judenthum erwies, einem Hyrcan die jüdischen Mancipationsgelüste rechtfertigen [1]), obwohl der von den Alexandrinern geänderte Text noch um vieles bestimmter über das neue Davidsreich sprach.

Während nämlich der Prophet den innern religiösen Grund („auf daß da suchen die Uebrigen der Menschen den Herrn“ actt. XV, 17), welcher das Heidenthum dem Judenthum in die Arme trieb, stillschweigend vorausgesetzt; schalten die ο' denselben auf eigene Faust ein, wodurch sie der richtigen Auffassung in wohlthuender Weise zu Hilfe kommen. — Als Seltsamkeit muß erwähnt werden, daß Hieronymus [2]) „οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων“ auf die Juden einengt, wodurch er freilich zu der traurigen Wahrnehmung gelangen mußte, „daß die große Masse dieser Nation bei der entscheidenden Siebung nach Jesu Auferstehung wie leere Spreu für das Messiasreich verloren ging, indeß nur ein spärlicher Rest gehaltvoller Körner dafür zurückblieb.“ —

Auch Jakobus hatte sich, wie Petrus, den triftigsten Beweisgrund auf die Letzte verspart. Nicht zufrieden damit, daß in den prophetischen Schlußworten bereits sowohl die Neubegründung des davidischen Reiches als auch die Erlösung und Erlesung der Heiden zum Volke Gottes für eine That des Ewigen erklärt wird, spricht Jakobus seine eigene Ueberzeugung in dem präcisen Gedanken aus: „Gekannt von Urzeit ist dem Herrn sein Werk.“ [3])

So angenehm die Verkündigung der davidischen ἀποκατάστασις den Ohren der Judaisten erklang, so befremdend mochte ihnen die Gleichstellung der Heiden mit dem „Volke Gottes“ vorkommen.

Jakobus errieth wohl aus ihrem Gesichtsausdrucke die innere Gemüthsbewegung; daher glaubte er es angezeigt, den metaphysischen Gottesbegriff gegen einen möglichen Einwand zu sichern: Es frug sich, ob der Gott, in welchem „kein Schatten von Veränderlichkeit“ [4]) ist, jemals das Monopol des Judenthumes aufheben könne. Da behauptet nun Jakobus, um jeglichen Verdacht des Anthropomorphismus von sich abzuwälzen, daß Gott diese Fügung betreffs der

---

[1]) Sehr wahrscheinlich macht dies Hengstenberg, Christol. 3. Bd. S. 232.
[2]) comm. in Amos lib. III. (IX, 11 sqq.)
[3]) actt. XV, 18.
[4]) Brief desselben Jakobus I, 17.

Heiden von Ewigkeit vorgesehen habe, weßwegen die successiven Momente der Heilsführung nur wie eine Verzeitlichung jener Ewigkeit sich darstellen.

Hatte einerseits der Kerngedanke des Propheten (V. 17) und andererseits der Kerngedanke des Apostelbischofs (V. 18) zwischen altem und neuem Testamente die schärfsten Grenzlinien gezogen; hatten nicht blos Juden und Israeliten, die seit Rehabeam getrennte Brüder waren, sondern sogar Nomolatreuten und Idololatreuten die Hände zur Verbrüderung ausgestreckt; so läßt sich ahnen, daß Jakobus gewiß nicht den Rückschritt zur Gesetzesreligion bevorwortete; sondern die gemeinsame christliche Grundlage, auf welcher jene nationalen Grundsätze sich versöhnt hatten, wider die Bedrohung in Schutz nahm.

Der seitherige Gang der Verhandlungen hat gezeigt, daß man ein Landeskirchenthum verschmähte. Staat und Kirche sollten nicht mehr zusammenfallen, sondern die letztere als einigendes Band die im Uebrigen getrennten Nationen umschlingen.

β. In seiner Proposition betont Jakobus gleich zu Anfang nochmals, daß er sich unterschiedslos für die Uebertretenden aller Heidenklassen verwende.[1]) Ohne schon autoritativ Entscheid zu geben,[2]) sprach sein Gutachten unverhohlen im Sinne des Petrus aus, man solle die Neophyten aus dem Heidenthume doch mit dem ihnen fremdartigen (*παρὰ* in *παρενοχλεῖν*) Knäuel (*ὄχλος*) von Legalien verschonen.[3]) Denn „kein Joch legen auf den Nacken der

---

1) actt. XV, 19 allgemein „*τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν.*“

2) Anders verstand Chrysostomus das *κρίνω* (V. 19). Hier muß ihm aber die abgeschwächte Bedeutung „sich ein Urtheil bilden, einer Ansicht sein und diese kundthun u. s. w.“ zu eigen sein. Denn wenn Petrus nur mit dem ausrufenden *τί πειράζετε* seine Meinung äußert, so wird bei Jakobus um so weniger eine amtliche Entscheidung zu gewärtigen sein, als der formelle Unterschied zwischen dem Decrete und den Punctationen des Jakobus eine den Reden nachfolgende Berathung voraussetzt, wie denn sonst die Versammlung nur das Gepräge einer Gerichtssitzung getragen hätte, nicht jedoch eines Concils. — Der neutestamentl. Gebrauch des Wortes im angegebenen Sinne steht zudem fest durch Parallelen wie actt. XIII, 46; XVI, 15; XXVI, 8. 2 Corinth. V, 15.

3) Schleusner a. a. O. s. v. *παρενοχλεῖν* verdient gewiß nur Zustimmung, wenn er *παρά* = ultra faßt (sc. necessaria). — Das Noth-

Jünger" (V. 10) ist doch wohl gleichbedeutend mit „nicht belästigen diejenigen, welche von den Heiden her sich zu Gott bekehren," (V. 19).

Was Jakobus in Vorlage bringt; was nach ihm die Väter als „*βάρος ἐπαναγκές*" bezeichnen, ist „die Abtinenz von den Befleckungen durch Götzen, von der Porneia, dem Erstickten und dem Blute." [1])

Viel Schwierigkeit verursacht die Worterklärung gleich des ersten unter den vier Verboten.

ἀλισγεῖν ist der reinen Gräcität unbekannt; nur im hellenistischen Idiom ist es nicht eben selten.[2])

Die Glossatoren bereits sahen lediglich in dem spätern *εἰδωλόθυτα* (V. 29) einen Fingerzeig auf die richtige Fährte. So brachten nacheinander Hesychius die Erweiterung: Theilnahme an den unreinen Opfern (*μετάληψις τῶν μιαρῶν θυσιῶν*); Suidas: Befleckungen in Folge eines unreinen Götzenopfers (*μιάσματα ἐκ μυσαρᾶς τῶ εἰδώλων θυσίας*); am correctesten endlich Alberti: Theilnahme an der verunreinigenden Opferspeise (*μετάληψις τῆς μιαροφαγίας*). — Ein weiterer Zwiespalt erhebt sich darüber, ob *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων* wie zu *τῶν εἰδώλων* auch zu den nächstfolgenden Genetiven gehöre.

Meyer bejaht, Bisping verneint, und zwar mit Grund, weil unter der ersteren Voraussetzung blos die Enthaltung von der Abgötterei überhaupt verboten würde, ein Verbot, das noch überflüssiger gewesen wäre, als das Verbot der Unzucht überflüssig scheinen sollte. — An diesem Orte möge noch erwähnt sein, worauf auch Baumgarten [3]) großes Gewicht legt, daß wohl dasjenige Verbot voranstehe, was auf das am meisten zu Verabscheuende hinziele. Dann ist es aber füglich der Genuß des Opferfleisches (vermöge des erläuternden *εἰδωλόθυτον* aus V. 29), was als das Verwerflichste, weil am offenkundigsten dem Christenthum zuwiderlaufend, den Ka-

---

wendige war das vom Christenthum Geforderte; was darüber hinausging, das Jüdische, war zugleich auch das Lästige, weil den Heidenchristen seither Fremdartige.

[1]) actt. XV, 20.

[2]) Beispiele: Siracide XL, 33 (*ἀλισγεῖν τὴν ψυχήν*). Daniel I, 8; Malachias I, 7, 12, wo es dem Piel גֵּאֵל (von גָּאַל) entspricht.

[3]) A. a. O. II, 4 S. 147.

talog eröffnet. — Um störender Wiederholung vorzubeugen, muß indeß die genaue Betrachtung der einzelnen Punkte, da sie ohnehin bald das Ansehen von apostolischen Canones erhielten, dem folgenden Abschnitte vom Decrete vorbehalten sein.

Wenn sodann im zweitfolgenden Abschnitte dargethan wird, daß jene vier Gebote mehr oder minder in spätesten Zeiten noch Rechtskraft behielten, als ein scandalum pusillorum seitens der Judenchristen längst nicht mehr zu befürchten stand; so wird auch die Hypothese gewürdigt sein, welche dem Jakobus nicht blos ein Corollar zu der Erklärung des Petrus in den Mund legt, sondern denselben auch einer „minder bestimmten" prinzipiellen Entbindung der Heiden von der Beschneidung anklagt; der Grund solchen Verfahrens sei nämlich in der schonenden Milde zu suchen, womit er die auch an sich entschuldbaren Vorurtheile der Judaisten habe berücksichtigen wollen.[1]) — Gewürdigt ist dann aber auch die Reuß'sche[2]) Hypothese, jenes viergliederige Verbot sei um deßwillen erlassen worden, damit das Heidenchristenthum sich zum Judenchristenthum verhalte, wie das Proselytenthum des Thores zur Synagoge; vermuthlich, weil die 4 jacobischen Verbote mit den 7 noachischen eine Aehnlichkeit verrathen, die Annahme letzterer aber den Proselyten des Thores machte. — Er, wie Olshausen,[3]) welcher zwar derselben Anschauung huldigt, aber doch wegen der numerischen Ungleichheit einen gewissen Unterschied anerkennt, geräth mit denselben talmudischen Quellen in Verstoß, aus denen er geschöpft hat.[4]) — An die Anhänger der ersten Hypothese richtet überdieß Baumgarten[5]) und mit ihm Ritschl[6]) die gutbegründete Frage, wie im Falle jenes äußeren Compromisses von einer Einstimmigkeit zwischen den Verhandelnden die Rede sein; wie das Decret als Ergebniß der Einstimmigkeit unter

---

[1]) Hake a. a. O. S. 145. Haneberg a. a. O. S. 618. Döllinger, Christenthum und Kirche. S. 61. Neander, Geschichte der Pflanzungen. S. 159, 163. Baur, Apostel Paulus S. 131, 132. Diese Hypothese, wonach doch einige Ceremonialien den Heidenchristen als Abfindung an die Judenchristen aufgebürdet worden, hatte einen warmen Vertreter bereits an Chrysostomus, im Mittelalter an Bellarmin.

[2]) Geschichte des neutestamentl. Canons S. 56.

[3]) A. a. O. S. 726.

[4]) Vgl. unten § 25 (3. Abschnitt).

[5]) A. a. O. II, 1 S. 143.

[6]) Entstehung der altkatholischen Kirche. S. 120, 121.

den Verhandelnden gefaßt werden könnte, wenn Jakobus von der freisinnigen Zusage des Petrus wieder Etwas zurücknahm? — Gegentheils sollte die Erwägung, daß mutatis mutandis das Blut- und Fleischgenußverbot an allen Abstinenztagen bis zur Stunde fortdauert; daß ferners die tiefere Versunkenheit der heidnischen entgegen den jüdischen Sittlichkeitsverhältnissen eine Regelung dieser für die Heidenchristen erforderte, darauf hinleiten, man habe auch in Ansehung der Moral und Disciplin die Parität der Heiden- und Judenchristen herstellen wollen. — Eben weil es dem Antragsteller Jakobus nicht um eine vorübergehende, sondern um eine bleibende Einrichtung zu thun war, darum hatte er weiterhin vorgeschlagen, seinen Antrag schriftlich zu fassen; indeß als principale Begründung gilt ihm: „Moses hat von alten Zeiten her durch die einzelnen Städte hin seine Verkündiger in den Synagogen, wo er jeglichen Sabbat vorgelesen wird.“ [1])

Kein Zweifel herrscht über die Berechtigung, an der ersten Stelle der neutestamentlichen Geschichte, wo das Schreiben eine Phase der kirchlichen Entwickelung bezeichnet, sofort an die erste Stelle der alttestamentlichen Geschichte zurückzudenken, bei welcher gleichmäßig mündliche und schriftliche Mittheilung sich verbünden. [2]) Wird es zufällig befunden werden, daß bei Gelegenheit des ersten für nöthig erachteten Schreibens im alten Testamente der Gemeinde schriftlich und mündlich der Gegensatz eingeschärft wird, den Jehovah zwischen Israel und den Heiden, als deren Erstling Amalek anzusehen ist, [3]) aufgerichtet hat; indeß der neutestamentlichen Gemeinde an der entsprechenden Stelle ihrer Entwicklung nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich in's Herz geprediget wird, wie Gott die Beiordnung der Heiden mit Israel mittels des Glaubens an Jesu thatsächlich vollzogen? [4]) — Man wird also in der Schärfung des Nachdruckes einen Grund für die schriftliche Fassung des Antrages [5]) durchaus nicht verkennen; doch diesen Grund hat der Antragsteller selbst verschwiegen.

---

[1]) actt. XV, 21.
[2]) Exod. XVII, 14 sqq.
[3]) Vgl. die Vorhersagung Balaams Numeri XXIV, 20.
[4]) S. Baumgarten a. a. O. II, 1 S. 173.
[5]) actt. XV, 20 ist τοῦ ἀπέχεσθαι nach ἐπιστεῖλαι der Genitiv des Zweckes. (cfr. Fritsche ad Matth. p. 846.)

Nicht so hat er jedoch den primären Grund verschwiegen, die allsabbatliche Anagnose in den Synagogen.

Wie die *ἐπιστρέφοντες ἀπό τῶν ἐθνῶν* sich wahrhaft gegensätzlich verhalten zu den *κηρύσσοντες τὸν Μωυσῆν*, so die Verba *ἐπιστεῖλαι* und *ἀναγινώσκειν*; es verlangt dies der Chiasmus. Die fortwährende Lesung der Thorah machte eine Verbriefung des Privilegiums der Legalienbefreiung nothwendig; denn die Judaisten, welche zu Ende jeder Woche an die Verbindlichkeit der Gesetzesbräuche erinnert wurden, erhielten damit unausgesetzt einen Impuls, die junge Freiheit der Heidenchristen zu gefährden.[1]) Nur ein schriftliches Dokument vermochte die Zudringlichen abzuwehren, welche namentlich in neugegründeten Gemeinden (wie in den galatischen),[2]) die sich einer Abschrift dieser Urkunde noch nicht erfreuten, das Unkraut des Judaismus auszustreuen suchten. Späterhin verschmähten es diese freilich nicht, durch Apokryphen, welche sich mit dem Namen von Aposteln deckten, sogar den Freiheitsbrief zu paralysiren. — Seltsam ist es, daß die Antithese zwischen *ἐπιστεῖλαι* und *ἀναγινώσκειν* bisher so wenig in Acht genommen ward.

Meist pflegte man die Befreiungsurkunde mit dem religiösen Gefühl der Judenchristen in Bezug zu setzen. So versteht Chrysostomus die Stelle: „Den Heidenchristen mußte das Statut in schriftlicher Fassung zugeschlossen werden; nicht aber zugleich den Judenchristen, denen der Inhalt aus ihrer Schriftlesung geläufig war." Allein eine biblische Kenntnißnahme fraglicher mosaischer Vorschriften wird auch den Heidenchristen nicht abzusprechen sein, da man doch auch diesen in den gottesdienstlichen Versammlungen anfangs keine andere Lesung bieten konnte, als die alttestamentlichen canonischen Bücher.[3]) Der genannte Grund erweist sich folglich unstichhaltig. — Calmet, Grotius, Hammond und Leclerk

---

1) Man vergleiche nur unten V. 27. An diesem Orte sind, (wie aus dem Zusammenhange mit V. 24 erhellt), judaistische Machinationen als Ursache des *ἀποστέλλειν* angegeben; sollte nun bei dem *ἐπιστέλλειν* nicht die gleiche Voraussetzung zu Grunde liegen?

2) Zeuge dessen ist der Galaterbr.

3) Ueber die Schriftlesung der Christen am Sabbate selbst noch im 4. Jahrhunderte vgl. den 16. Canon der Synode von Laodicea (um 320) im Coleti, ss. concill. tom. I. p. 1533.

verfielen auf eine andere Bedeutung: Damit es nicht den Anschein gewinne, als wollte man das alte Testament auf einen index librorum prohibitorum setzen, im offenkundigen Widerspruche mit dem Geheiße Christi, so werde ja nicht nur in den Synagogen der Juden, sondern auch in den religiösen Versammlungslocalen der Gläubigen die παλαιὰ διαθήκη für die öffentliche Lesung ausgewählt. Somit würde der Annahme der 4 Verbote eine neuerliche Gutheißung des alten Testamentes zur Seite gehen. — Auf den sonderbarsten Einfall geriethen Sanchez und Zeger; sie stimmen für die Auslegung, es habe der schriftlich gefaßte Conciliarbeschluß gleich den heiligen Schriften zur kirchlichen Lesung in den Gemeindeversammlungen hinzukommen sollen. — Concessiv faßt die Satzverbindung (V. 20 u. 21) Cornelius a Lapide. „Uns ist die Doctrin Jesu Christi maaßgebend, mögen auch die Juden mit aller Verehrung am Sabbate ihren Moses lesen.“ Die Partikel γὰρ verlangt indeß eine causale Beziehung. — Einseitig construirt Heinrichs den Gedankengang, man habe den Heidenchristen eine Schutzdenkschrift gegenüber naheliegenden Vorwürfen seitens der Judenchristen in die Hände drücken müssen, und dies in dem Sinne, als habe Jakobus sagen wollen: „Es wäre für euch beschämend und entehrend, wenn ihr als Christen in diesem Punkte hinter den Juden zurückständet, da ihr mit der Theilnahme an den Opfermahlen zugleich der Hinneigung zum Götzendienste bezichtiget würdet, während jene Juden doch mit aller Zähigkeit am Monotheismus festhalten, der jegliche Woche ihnen auf's Neue eingeschärft wird.“ [1]) Nicolaus v. Lyra und neuestens Neander [2]) halten dafür, den Heidenchristen allein habe man die vier Verbote vorschreiben müssen; nicht so den Judenchristen, da diese mit dem Umfange derselben in Folge der Schriftlesung hinlänglich vertraut wären. Kurz, es ist die oben besprochene Ansicht des Chrysostomus, welche hier wiederkehrt. — Auf sie entgegnet bereits Meyer vollkommen sachgemäß, wie dieserlei Interpretation ein fremdartiges Element einführe, da einer Vorschrift für die Judenchristen nirgendswo Erwähnung geschehe. Allerdings muß Meyer's Ansicht selbst, durch das Decret habe ein für die täg-

---

[1]) Die angeführten Conjecturen finden sich theils in Calmet's, theils in Meyer's Commentare gesammelt.

[2]) A. a. O. 1. Bd. S. 164.

liche Gesetzeslesung anstößiges Aergerniß vermieden werden wollen, aus dem nämlichen Grunde zurückgewiesen werden; denn die Synode suchte ja thatsächlich mit dem Mosaismus zu brechen, nicht aber mit ihm zu feilschen [1]). — Was Erasmus als neuen Gedanken veröffentlicht, „und es ist hiebei nicht zu besorgen, daß Moses veraltet werde, da er ja ohnehin jeden Samstag zur Vorlesung trifft“, wurde von Schneckenburger [2]) wiederholt: die den Heidenchristen vorgezeichnete Lebensweise könnte eben das Ansehen des Moses durchaus nicht schmälern; die Judenchristen freilich hätten eine ähnliche Vorschrift nicht nöthig, da ihnen ohnedem ihr Moses fortwährend vorgelesen werde.[3]) — Luthern wollte des Jakobus Vorschlag überhaupt nicht zusagen. „Der hl. Geist habe St. Jakob ein wenig lassen straucheln.“ [4]) Der Reformator mochte sich begreiflich wundern, daß Jakobus überhaupt ein paar Gesetzeswerke anregte. Da er die wahre Bedeutung der Verbote nicht erkannte, muß sein Staunen allerdings gerecht befunden werden. Hätte Jakobus die 4 Verbote als „Compensation an den Judaismus“ vorgeschlagen und nicht vielmehr als „neuen Canon mit einem gänzlich neuen Rechtstitel“, so hätte er, der sich doch mit Petrus einverstanden erklärte, eine wirklich unwürdige, zweideutige Rolle gespielt. Des Mittleramtes durfte er nur insoweit walten, als er die „neuen“ Satzungen dem „alten“ Bunde abborgte; keineswegs durfte ihn aber die Anagnosis in der Synagoge zur Bestätigung auch nur eines fragmentarischen Legaliengesetzes für die Heidenchristen vermögen; sonst wäre er mit dem Einen Fuße in das Judenthum zurückgefallen.[5]) — Einen diametral entgegengesetzten Standpunkt vertritt Baumgarten in vorwürfiger Frage. Er lehnt sich gleichfalls im Wesentlichen an Erasmus an, ohne zu bedenken, daß nach dieser Auffassung zwischen V. 20 und 21 ein logischer Hiatus sich aufthut, der nur durch eine

---

1) Friedlieb a. a. O. S. 172 pflichtet Meyer's Auffassung bei.

2) Zweck der Apostelgeschichte S. 23.

3) cfr. Chrysost. homil. 23 in actt. n. 2: „*καὶ ἵνα μήτις ἀνθυπενέγκῃ, διὰ τί μὴ Ἰουδαίοις τὰ αὐτὰ ἐπιστέλλομεν — τοῦτ᾽ ἔστι, Μωϋσῆς αὐτοῖς διαλέγεται συνεχῶς.*“

4) Luthers sämmtl. Werke (Walch'sche Ausgabe) 8. Bd. S. 1042.

5) Darnach läßt sich die Apologie des Jakobus, wie sie Neander (a. a. O. S. 168 Anmerk. 2) gegen Luther unternimmt, auf das geeignete Maaß zurückführen.

Ergänzung ausgefüllt werden kann, etwa wie „wenn wir auch den Heidenchristen solche Freiheiten einräumen u. s. f.", während sich das *γὰρ* doch so unmittelbar an *ἐπιστεῖλαι* anschließt. Und damit fällt die lange, schöne Meditation, welche der Verfasser [1]) über die juden-christliche Grundlage der historisch werdenden und gewordenen Kirche anstellt, wie von selbst hinweg. —

Aber wie verhält es sich schließlich mit der Richtigkeit der geschichtlichen Notiz, daß seit unvordenklichen Zeiten [2]) Moses von Stadt zu Stadt [3]) gepredigt und am Sabbate in den Synagogen verlesen werde?

Da der Ursprung der Synagoge (בֵּית־הַכְּנֶסֶת) in Dunkel gehüllt ist, und die Zeitangabe des Redners *ἐκ γενεῶν ἀρχαίων* eine beliebige Periode umspannt, so wird ein historischer Verstoß nicht zu befürchten sein. — Einige wollen schon für die patriarchalische, [4]) Andere für die mosaische Zeit [5]) die ersten Synagogen nachweisen. Jedenfalls mußte sich auch außerhalb Jerusalems früher schon das Bedürfniß geltend gemacht haben, zu Gebet und Lesung in gemeinschaftlichen Lokalen zusammenzutreten. Religionsunterricht und Schrifterklärung konnten dem Volke nirgends bequemer vermittelt werden [6]). Ausgemacht ist, daß in der Zeit nach dem Exil aller Orten sich Synagogen erhoben; schon während der Gefangenschaft hatten sie dem Volke als Surrogat für den Tempel dienen müssen [7]).

---

1) A. a. O. S. 152—158.

2) *γενεά* bedeutet einen unbestimmt langen Zeitraum. (So Lucian, opp. omn. I, 50).

3) Wettstein: nov. testament. tom. I. p. 705 bespricht den Unterschied zwischen *κατὰ πόλιν* und *κατὰ τὴν πόλιν*. Ersteres involvirt den Plural, letzteres einen Singular.

4) Wegen Genesis XIX, 27; XXIV, 63; XXVIII, 2.

5) Wegen Deut. XXXI, 11.

6) Wie wenig die Bibel dem gemeinen Manne unbekannt bleiben durfte, wie wenig sie also zu einer Kabbala heruntergestempelt werden sollte, leuchtet aus vielen Stellen der Schrift hervor, so Deut. VI 6—9; XI, 18—21.

7) Haneberg, a. a. O. S. 429 hat die Stellen registrirt, welche für synagogische Vorträge theils vor, theils nach dem Exil sprechen. — Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 817 behauptet, daß man seit Esra Synagogen hatte.

— Die Megillah[1]) spricht es directe aus, daß die Gesetzeslesung beim Gottesdienste durch Moses längst für Pflicht erklärt worden sei. Allein so unbestritten der Schriftanagnose ein didactisches Element innewohnt, so ist deren kultischer Charakter doch sehr zweifelhaft, weil die levitische Ordnung hierüber Nichts enthält. — Genug, in den Tagen des Jakobus ertönte das *κήρυγμα Μωϋσοῦ* durch alle Städte hin; und da die Judenchristen mit den Juden häufig gemeinsam zum Bethaus wallten, so war der Versuchung zum Legalienzelotismus Thüre und Thor jederzeit geöffnet. Und um das Ernstliche solcher Gefahr hervorzuheben, hatte Jakobus mit dem Hinweise auf sie seine Rede geschlossen.[2])

Chrysostomus,[3]) welcher sämmtliche vier gehaltene Reden eine sehr anerkennende Beurtheilung erfahren läßt, spendet besonders dem Takte und der hohen Mäßigung des Jakobus seine ungetheilte Bewunderung. In Wahrheit hatte der *„διδάσκαλος ἐν Ἱεροσολύμοις“*[4]) die berühmte paulinische Vorschrift[5]) eingehalten, ehe sie gegeben ward. Das sehr zutreffende Urtheil dieses Kirchenvaters wird indeß von Baumgarten überboten. Ihm ist die Jakobusrede die eigentliche Lösung des strittigen Punktes.[6]) Dafür zeuge das biblische Beweisverfahren des Redners (in Gemäßheit von Luc. XXIV, 44—47 und nach dem Vorgange von actt. I; 20). Allein ist die historische Argumentation eines Petrus niedriger zu taxiren, die Erfüllung minder beweisend als die Vorhersagung?

7) *α.* Und folgt nicht aus einer Vergleichung der vor Allem entscheidenden Verse[7]) selbst, daß der Antrag des Jakobus erst in geänderter Formulirung zu einem Beschluß erhoben wurde,

---

[1]) Fol. 75. — Ihr glaubt unbedingt Georgi, die älteren jüdischen Feste. S. 202.

[2]) Der Gedankennexus bliebe wesentlich der gleiche, wenn V. 21 nicht von Jakobus, sondern vom Berichterstatter als Exegese beigegeben worden wäre. — Nichts nöthiget übrigens zu dieser Annahme, die bisher auch nie einen Adepten gefunden.

[3]) l. c. tom. IX. p. 255 sqq.

[4]) l. c. tom. X. p. 688.

[5]) 2 Timoth. II, 24 u. 25.

[6]) Da Jakobus nach der opinio communis der protestantischen Ausleger (Baumgarten a. a. O. S. 137) nicht Apostel ist, so wird dort auch die Benennung Apostelconvent außerordentlich unpassend gefunden.

[7]) cfr. actt. XV, 29 mit XV, 20.

der sich als Collectivergebniß **sämmtlicher** vorher Berathenden ankündigte?

β. Die Unabhängigkeit von dem Vorschlage des Jakobus sprach sich aber weiterhin in einer Resolution aus, die über jenen Antrag beträchtlich hinausging. Die Väter nämlich, welche erkannt hatten, daß man die Reden in entsprechende Thaten umsetzen müsse, befaßten sich sofort nicht blos mit der Redaktion eines Decretes, sondern trafen auch unter Zustimmung des ganzen Hauses die Verfügung, daß Abgeordnete der jerusalemischen Gemeinde den Paulus und Barnabas nach Antiochia zurückgeleiteten.[1]) —

Bei allen Synodalbeschlußfassungen werden wir **Stimmeneinheit** vorauszusetzen haben; denn wenn **de Wette**[2]) bloße Majorität hierin supponirt, so vergißt er, daß judaisirende Eiferer schon einmal vor dem Einen Worte des Petrus verstummten; wie vielmehr würden die allenfallsigen Judaisten unter den Presbytern dieses Mal geschwiegen haben, nachdem noch Paulus, Barnabas und Jakobus des Petrus Machtspruch bestätiget hatten![3]) — Indeß **wozu** die einmmüthig beschlossene Absendung einer Gesandtschaft? — Die Nöthigung einer Legitimation für die rückkehrenden antiochenischen Gesandten[4]) war sicherlich nicht vorhanden. Man hatte von Antiochia doch wohl Vertrauens-, nicht Mißtrauensmänner abgeschickt. **Ein** Grund ist im Decrete selbst angegeben und wurde auf denselben bereits hingedeutet — in der Vereinigung der schriftlichen mit der mündlichen Anzeige lag ein Akt der **Solemnisation**[5]). Allein zur mündlichen Berichterstattung würden die antiochenischen Legaten selbst auch schon genügt haben. Das eigentlich treibende Motiv muß folglich im Eingange des Dekretes[6]) gesucht werden. Nicht blos sollten neue Arbeiter auf jenes vielversprechende Feld der Wirksamkeit abgehen; nicht blos war es ziemend, daß auch die jerusalemische Gemeinde die befreundeten antiochenischen Vertreter durch eine Begleitung auszeichnete; es sollte den lügenhaften Judaisten die denkbar

---

1) actt. XV, 22.

2) Im Commentar zu V. 26 des 15. Cap. der A. G.

3) Ueber das hiefür entscheidende ὁμοθυμαδὸν γενόμενοι (V. 25) s. unten § 18 Abschnitt III etwas Näheres.

4) Wie Meyer annimmt.

5) Vgl. übrigens auch 3. Abschnitt § 18 das zu V. 27 Bemerkte.

6) actt. XV, 24.

schimpflichste Niederlage bereitet werden. Hatten diese die Ermächtigung von Seiten der Hierosolymiten für ihre Zwecke vorgelogen, so traten die Mißbrauchten ihnen jetzt vor die Stirne, sie verdientermaßen zu beschämen.[1]) — Daran reiht sich zunächst die andere Frage, welches die Persönlichkeiten waren, die mit dieser bedeutsamen Mission betraut wurden. Die Apostelgeschichte nennt sie *ἄνδρες ἡγούμενοι*, also jedenfalls Männer von Einfluß; als Silas und Judas Barsabas werden sie zum ersten Male aufgeführt.[2]). Später wird ihnen noch die Prophetengabe zugesprochen.[3]) Daß Silas das römische Bürgerrecht besaß, dürfte aus actt. XVI, 37 gewiß sein.[4]) Grotius vermuthet in dem Judas einen Bruder des Joseph Barsabas, wofür sichere Anhaltspunkte indeß mangeln. — Das waren, um mit einem Bilde des Chrysostomus[5]) zu enden, die Aerzte, welche das Heilmittel allüberall hintrugen, wo eine von der Unreinheit der Lehre eiternde Wunde sichtbar ward. Um das Gleichniß zu vervollständigen, sie hatten aus den angewiesenen Ingredienzien auch das Medicament selbst bereitet, indem durch ihre Hand[6]) das Dekret ausgefertigt wurde, das sie wenigstens Einem Theile der Adressaten in Person zu überbringen hatten. — Die Versammlung in Jerusalem hat nun zu tagen aufgehört; dynamisch aber lebt sie fort im

---

1) Daß die Judaisten in Antiochia zurückgeblieben, legt (V. 5) die Erscheinung nahe, daß nicht die V. 1 erwähnten, sondern eine zweite Gattung von Judaisten die Fehde aufnahm. Nach der Ankunft des Judas und Silas freilich (V. 32) werden diese eben so still Antiochia verlassen haben, als Lukas sie unvermerkt vom Schauplatze abtreten läßt. — Vgl. jedoch auch hierüber § 18 Abschnitt III.

2) actt. XV, 22.

3) l. c. 32. — Als Propheten in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung kennt und nennt sie auch Miltiades bei Euseb. h. e. V, 17.

4) Eine Monographie über diesen Glaubensboten schrieb Cellarius: de Sila, viro apostol. Jenae 1773. — Schon Hieronymus (ep. 143) identificirt ihn mit dem Silvanus (2 Thess. 1, 1; 1 Petr. V, 12).

5) homil. 33 in actt. (tom. IX.)

6) actt. XV, 23 ist *διὰ χειρὸς* wieder ein Hebraismus = בְּיַד

III. Abschnitt.

Dekret der apostolischen Synode.

§ 17.

Absender und Adresse.

(Das fehlende καὶ οἱ vor ἀδελφοί (V. 23.); der encyklische Charakter des Schreibens.)

Nach antiker Sitte prangt der Name der Briefabfasser an der Spitze ihrer Zuschrift [1]) — Indem Aelteste, wie Apostel, sich als Brüder der Adressaten kennzeichnen, haben sie mit solchem Gruße von allem Anfang an die bestehende Einheit und Gleichheit mit ihnen thatsächlich anerkannt. Daß aber die Einträchtigkeit bezüglich der Lehre keineswegs die hierarchische Unterschiedenheit aufhebe, versteht sich wohl von selber; und Neander [2]) hätte fürwahr nicht nöthig gehabt, die Anschuldigung, als ob das fehlende καὶ οἱ vor ἀδελφοί [3]) eine aus Parteiinteresse entstandene Ellipse wäre, mit der Bemerkung zurückzuweisen, daß ja auch der Brudername dem hierarchischen Geiste entgegen sei. —

Ueberraschend ist es, daß die Rückäußerung sich nicht auf Antiochia allein beschränkt, sondern unter den Brüdern von ganz Syrien und Cilicien die Runde machen soll. Daraus folgt, daß schon um dieselbe Zeit auch anderwärts ähnliche Auftritte zwischen Judaisten und Christen vorgefallen waren; für Cilicien begreift sich dies um so leichter, als Paulus während seines langen Aufenthaltes daselbst [4]) sicher nicht unthätig in der Gewinnung von Heidenchristen gewesen. — Diese Brüder alle bewillkommte ein herzliches χαίρειν, [5]) worauf die Encyclica ungesäumt sich verbreitete über

---

[1]) actt. XV, 23.

[2]) A. a. O. I. S. 170. Anmerk. 2.

[3]) Dieser Auslassung begegnet man nicht erst in dem von Lachmann recipirten Texte, sondern bereits bei Irenaeus (adv. haereses lib. III. c. 12 u. 14); im cod. Alex.; Cantabr.; Barberini I etc.

[4]) cfr. actt. IX, 30.

[5]) In einem Fragment des Philemon sind die Wunschformeln aufbewahrt: „αἰτῶ δ' ὑγίειαν πρῶτον, εἶτ' εὐπραξίαν, τρίτον δὲ χαίρειν, εἶτ' ὀφείλειν μηδενί.“ — (S. Lübker, Reallex. d. klass. Alterth. S. 120.)

§ 18.

Die hervorstechendste Aufgabe der nach Antiochia entbotenen Gesandtschaft.

(Verhältniß der ἀποστολή zur ἐπιστολή; Aufgabe des Judas und Silas.)

Sollte der Verdammung des Judaismus auch die Verdammung der Judaisten folgen? Die ἐπιστολὴ hatte für alle Zukunft dem Systeme das Urtheil gesprochen; die ἀποστολὴ hatte zum Zwecke, den Vertretern desselben, „welche durch Reden die Heidenchristen beunruhigt, und ihre Gemüther verwirrt hatten, ohne irgendwelchen Auftrag empfangen zu haben,“ [1]) in einem hic et nunc die verdiente Rüge zu ertheilen. Doch fiel es schon Chrysostomus [2]) auf, wie taktvoll die Mitglieder der Synode zwischen Person und Sache zu scheiden verstanden. Während die Lehre von der obligatorischen Beschneidung unbedingt anathematisirt wurde, traf nicht dieselbe Censur zugleich auch die Falschlehrer. Welch ein Unterschied zwischen der Sprache, wie sie Paulus gegen Elymas führte [3]), und der schonenden Erwähnung, womit in dem Dekrete das Gebahren der Judaisten verurtheilt wird! Man kann es den Zeilen absehen, die Mission der beiden Legaten war nicht allein vindicativer, sie war auch medicinaler Natur. Ohne bittere Auslassung ward lediglich die doctrinäre Differenz constatirt und damit den Verirrten die Rückkehr nach Möglichkeit erleichtert. — Eine neue Seite des Berufes, welcher den beiden für Antiochia bestimmten Boten geworden, tritt klar aus dem Contexte hervor — sie sollten durch mündliche Beigabe den Sinn der schriftlichen Entscheidung vervollständigen. [4]) Hatten die Judaisten „λόγοις“ durch Worte also — eine Unsicherheit in Heilsdingen herbeigeführt, so war es zum mindesten angemessen, daß deren rechtgläubige Bekämpfer „διὰ λόγου“ [5]), also nicht blos

---

[1]) actt. XV, 24. — ταράσσειν paraphrasirt Schleusner durch in errores ac dubitationem inducere; ἀνασκευάζειν ist ihm = wankend machen. In ihrer Vereinigung liegt die Figur der βεβαίωσις. — διαστέλλεσθαι hat die ihm hier eignende Bedeutung = Auftrag geben — öfters, so: Matth. XVI. 20. Marc. V, 43.

[2]) homil. XXXII.

[3]) actt. XIII, 10 sqq.

[4]) actt. XV, 27.

[5]) „διὰ λόγου“ in der Bedeutung „mündlich“ findet sich auch im klassischen Sprachgebrauch, z. B. Polyb. histor. ed Raphel. p. 348.

δι' ἐπιστολῆς die Angriffe der Heterodoxie abwehrten. — Es wird kaum eine altehrwürdigere Stelle aufzuweisen sein, welche die Berechtigung des Traditionsprinzipes neben dem skripturistischen so evident erwiese, als die in V. 27 gegebene. Neander stellte zwar anfänglich in Abrede, daß das schriftlich gefaßte Decret durch das mündliche Wort hier näher erläutert werden sollte; ἀπαγγέλλειν sei zu schwach, um diesen Sinn auszudrücken; καὶ αὐτοὺς deßhalb mit σὺν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ in Bezug zu setzen, nicht jedoch etwa ὡς ἡμεῖς sc. οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβ. κ.τ.λ. hiebei zu ergänzen, weil sonst der Nonsens zum Vorschein träte, daß mit einer schriftlichen Vorlage ein gleichlautender mündlicher Bericht verbunden wäre. Späterhin [1]) trug Neander selbst kein Bedenken mehr, ungeachtet des ἀπαγγέλλειν, mit Meyer den Gedanken von der „Supplirung" des schriftlichen Beschlusses festzuhalten. Ein Argument für die letztere Auffassung liefert auch der dem Irenäus [2]) vorgelegene Text unserer Stelle, welcher freilich unverkennbar ein Glossem statt des Authenticum ansetzt. —

Ein philologischer Widerstreit über das Verständniß des γενόμενοι ὁμοθυμαδόν [3]) ist für den geschichtlichen Pragmatismus bedeutungslos. Während Mayer eine moralische Deutung annimmt [4]), will Neander [5]) blos eine locale zugestehen, so daß zu übertragen wäre: „Nachdem wir zusammengekommen." Allein was hindert, mit Vereinigung der beiden Deutungsweisen an eine Construction prägnanten Gebrauchs zu denken? —

Hingegen belangreicher Mißdeutung fähig ist die in das Verzeichniß der Motive zu einer antiochenischen Deputation parenthetisch eingegliederte

---

1) Neander a. a. O. 3. Aufl. S. 171 u. 172, während er in der ersten Aufl. S. 159 Anmerk. 1 interpretiren zu müssen meinte: „Auch Silas und Judas würden nichts anderes vortragen, als was längst schon P. u. B. wider die Beschneidungsforderung gepredigt hätten."

2) lib. III adv. haeres. XII, 14 »annuntiantes nostram sententiam.«

3) Die Verbindung des Verb. γίγνεσθαι mit einem Adverb. im Prädicatsinne behandelt Bernhardy, Syntax. S. 337.

4) Er übersetzt actt. XV, 25: „Nachdem wir einmüthig geworden waren."

5) A. a. O. S. 171 Anmerk. 2.

§ 19.

Lobeserhebung des Paulus und Barnabas.

(Zeugniß activer Uebereinstimmung zwischen den Häuptern der Kirchen von Antiochia und Jerusalem.)

Die Gewohnheit hat sich dafür entschieden, selbe als eine Bürgschaft anzusehen, welche der Glaubwürdigkeit des Paulus und Barnabas zu Hilfe kommen sollte. So bemerkt Chrysostomus, um sie wider jegliche Verdächtigung zu schützen, hätten die Großapostel dem Paulus und Barnabas das denkbar glänzendste Lob gespendet [1]). In der That, welcher Zug im Leben der zwei Glaubensboten hätte sie den Aposteln zu Jerusalem gleichförmiger gemacht, als die Martyrien um des Namens Jesu willen? [2]) Das pisidische Antiochien war für sie ein Schauplatz von mancherlei Drangsalen; [3]) zu Iconium entgingen sie mit Mühe der Steinigung; [4]) in Lystra blieb Paulus halbtodt liegen.[5]) — So versichern auch der Reihe nach Calmet, Grotius, Meyer, die Tendenz gedachter Lobeserhebung müsse in der Ehrenrettung ihrer Orthodoxie gesucht werden — anbetrachts der von den Judaisten in Antiochia erhobenen Beschuldigungen. — Indeß innere Gründe verbieten diese Annahme. Wohl hätte die Abordnung der Delegirten zur Erreichung jener Absicht genügt; die Verbescheidung hinsichtlich der Legalienfrage wäre einem passiven Einvernehmen zwischen den maaßgebenden Gemeindeobern Antiochiens und Jerusalems gleichgekommen. Nichts in dem Rundschreiben würde aber die active Uebereinstimmung, welche schon in der dargebotenen Rechte einen so realen Ausdruck gewonnen, für die Zukunft aufgezeichnet haben, wenn nicht auf die Gleichheit der Leiden als die Correlate gleichheitlicher Rechte und

---

1) actt. XV, 26: (*ἔδοξεν ἡμῖν .... πέμψαι .... σὺν .... Βαρν. καὶ Παύλῳ*) „*ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν I. Χρ.*“

2) cfr. darüber actt. V, 41.

3) l. c. XIII, 50.

4) l. c. XIV, 5.

5) ibid. v. 18. — Nebenbei will nicht verschwiegen sein, daß *παραδιδόναι τὴν ψυχὴν* noch nicht gerade soviel besagt wie *τιθέναι τὴν ψυχήν*, sich also nicht mit der biblischen Redensart שׂוּם־נֶפֶשׁ deckt, wie Grotius, Kuinöl und Olshausen anzunehmen geneigt sind.

Pflichten mit Emphase wäre hingedeutet worden. — Bei solchem Gleichklange der Gesinnung konnte es nicht ausbleiben, daß das evangelische Wort sich erfüllte: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da weile ich mitten unter ihnen.“ [1]) Denn es wird

§ 20.

Die Assistenz des hl. Geistes beim Synodalerlaß.

gleich in dessen feierlichem Eingange hervorgehoben. [2]) — So sehr die grammatische Erläuterung des ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πν. καὶ ἡμῖν bei den verschiedenen Auslegern divergiren mag; im Wesentlichen sind sie alle einig, „daß das Decret unter dem Zusammenflusse der Geistes- mit der apostolaren Thätigkeit zum Abschlusse gediehen sei.“ Wenn Grotius und Piscator diese Hendiadys durch „nobis per Sp. Stm“ etc. auflösen, so entgegnet Meyer, die Reduktion müßte vielmehr lauten: „uns, nämlich dem hl. Geiste“, was offenbar in ein Absurdum ausliefe. [3]) — Sachlich indeß trifft Meyer freilich auch das Richtige. Es werde nämlich die Harmonie der selbstthätigen Individualität der Berathenden mit der von ihnen vernommenen Ansprache des Geistes außer Frage gestellt. — Beträchtlich abweichend war die von Neander früherhin [4]) adoptirte Beziehung des Verses 28 auf Paulus und Barnabas, folgenden Inhalts: „Durch den hl. Geist sind auch wir, wie Paulus und Barnabas, zur Einsicht gelangt u. s. f.“ Nachdem aber (V. 22) das ἔδοξε offenbar im Sinne offizieller Beschlußfassung figurirt, wäre es doch Willkür, hier einen scientivischen Akt, statt eines judiciellen sich zu vergegenwärtigen. Das Bedenklichste jener Uebersetzung läge außerdem in der irrthümlichen Nebenvorstellung, als ob die στῦλοι von Jerusalem zu der Doctrin der Antiochener erst mühsam hindurchgedrungen wären. Und doch könnte man äußersten Falls

---

[1]) Matth. XVIII, 20.

[2]) actt. XV, 28: „ἔδοξε γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν“ κ. τ. λ.

[3]) Meyer verkennt die Natur dieser rednerischen Figur, welche nicht verlangt, daß zwei identische Begriffe coordinirt werden, sondern vielmehr fordert, daß zwei Begriffe, wovon der eine als abhängig im Genitiv stehen oder ein attributives Adjectiv sein sollte, formell blos wie coordinirte verbunden werden. (Vgl. z. B. Englmann Grammatik § 398.)

[4]) In der 1. Aufl. seines oft angezogenen Werkes.

höchstens einräumen, daß sie das nunmehr gelöste Problem früher nicht in Erwägung zogen. Neander selbst hat das Verfängliche eingesehen;[1]) denn späterhin commentirte er also: *δοκεῖν* mit dem Dativ bezeichne das Subjekt; es werde folglich hervorgehoben: „dem hl. Geiste hat es so gefallen; denn wir als seine Organe haben dies beschlossen.“ Obgleich der Sache nach beides zusammenfalle, so sei es doch wichtig genug, zuerst zu bezeichnen, daß dies kein nach menschlicher Willkür gefaßter Beschluß gewesen, daß der hl. Geist es so wolle. — Berücksichtiget man zudem die Ordnung der Gedanken, so wird Olshausens Umschreibung: *τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἐν ἡμῖν* sc. *ἔδοξε* den Beifall verdienen, entgegen der von Cornelius empfohlenen: nobis inspiratis et directis a Sp. S^to^ placuit. Im Originale des Decretes spielt nun einmal die göttliche Mitwirkung zum Decrete die Prädominante, während ein andermal die menschliche Urheberschaft, wie in der Bezeichnung *κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀπ. καὶ πρεσβ.*[2]) in den Vordergrund tritt.[3]) Ja erinnert man sich, wie eine charismatische Stimme den Paulus nach Jerusalem gehen hieß, wie demnach das Prophetenthum innerhalb der Gemeinden in den Verlauf der kirchlichen Entwicklung eingriff; so ist es nicht sehr undenkbar, daß auch an dieser Stelle ähnliche Geistesoffenbarungen angedeutet sind, wonach die schriftliche Formulirung des Decretes sich als deren Dictat herausstellen müßte. —

Das Sprechen des רוח הקדש[4]), wie es bald als Begleitungs-, zuletzt als Grundton auf der Versammlung war vernommen worden, lieh den Vertheidigern der Gottheit des hl. Geistes im 4ten Jahrhunderte eine unwiderstehliche Waffe. Und es vermag die Bedeutung unseres Schreibens nur zu erhöhen, wenn ein theologischer Kämpe, wie Didymus der Blinde[5]), im Streite gegen die Pneumatomachen, welche den hl. Geist nur als Energie des Einen göttlichen Wesens gelten lassen wollten, zu der in Rede stehenden Stelle

---

[1]) A. a. O. 3. Aufl. S. 172 Anmerk. 1.

[2]) actt. XVI, 4.

[3]) Hake a. a. O. S. 152 Note 25 erinnert an die Initialen aller folgenden Concilien: haec s. synodus in Sp. Sto. legitime congregata decernit etc.

[4]) cfr. actt. IV, 31.

[5]) Lib. de Sp. Sto. n. 23.

Zuflucht nimmt. Er äußert: Heißt es *ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι*, so läßt sich dem *ἅγιον πνεῦμα* eine Persönlichkeit nicht absprechen, da eine pure Kraft nimmermehr beschlußfähig ist. Das Beschließen ist ein persönlicher Akt, es postulirt daher ein persönliches Subjekt. Damit war das unumstößliche Argument vollendet, und durch eine Sentenz, welche das Decret mehr per accidens gefällt hatte, ein Kardinaldogma der Kirche gerettet. — Mag man indeß das Maaß der Inspiration auch ungebührlich abschwächen, die nicht anzuzweifelnde Autorität des hl. Geistes, welche mit der Redaktion des Dekretes in den engsten Zusammenhang tritt, verbürgt von Anfang an, daß der durch die Legalienfrage geschürzte Knoten in so angemessener als entschiedener Weise entwirrt wurde, wenn auch nicht

§ 21.

Die Verbindlichkeit des Decretes

eigens — kraft des Wortlautes — wäre eingeschärft worden. [1])

Nun aber redet dasselbe Schriftstück, welches das Dogma von der Legalienfreiheit verkündet, (*μηδὲν . . . . ἐπιτίθεσθαι βάρος*), von etlichen unumgehbaren Forderungen (*πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες*), so daß es, um den heutigen theologischen Sprachgebrauch einzuhalten, zugleich eine Verpflichtung sub gravi auferlegt. — Man mag von dem Was der onerirenden Verordnungen noch absehen; aber das Wie derselben kann nicht zweifelhaft sein. Wer könnte der Beobachtung sich entziehen, daß der Freibrief vom Beschneidungsinstitute die judenchristliche Hälfte in ähnlicher Weise anmuthete, wie die Aufbürdung des viermaligen *ἀπέχεσθαι* die große Schaar von Heidenchristen? Und ferners wird Grund genug sein, das *ἐπάναγκες* [2]) zu urgiren, falls man erwägt, daß sonst die ganze Streitfrage auf dem status quo ante geblieben wäre.

Keine der dissentirenden Parteien hätte sich zufrieden gegeben, woferne Baumgarten mit seiner Hypothese im Rechte verbliebe,

---

[1]) actt. XV, 28: *ἔδοξε ... μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος, πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες* und 29: *ἐξ ὧν* (sc. *ἀπειρημένων*) *διατηροῦντες ἑαυτοὺς, εὖ πράξετε.*

[2]) Das Wort ist im neuen Testamente ein *ἅπαξ λεγόμενον*. Etymologisch drückt *ἀνάγκη* = necessitas eine stringente Nöthigung aus.

daß keine der gemachten Satzungen im strengen Sinne binden wollte. Die Heidenchristen würden in diesem Falle wohl bald wiederum gänzlich von der Beobachtung der 4 Gebote abgekommen sein, und damit wäre ein ansehnlicher Fortschritt innerer Kirchenentwicklung ins Stocken gerathen; die Judenchristen aber würden in natürlicher Folge davon eine unüberwindliche Abneigung wider die Heidenchristen gefaßt haben. — Zudem wurden die Verbote bereits von Jakobus ohne irgend eine Klausel beantragt (V. 20), und gegebenen Ortes werden sie, wie Zeller [1]) mit Recht hervorhebt, geradezu als indispensabel angegeben. Seltsam klingt es, wenn Baumgarten durch ein Citat aus dem Judasbriefe [2]) entgegenstehende Instanzen zu schwächen vermeinte. Gerade an der vorgeführten Stelle ist in dem Ausspruche: „Da ich voller Sorgfalt bin, euch zu schreiben, ... so war ich genöthigt, euch schriftlich zu ermahnen ....“, ein wirklicher Zwang miteingeschlossen. — Eine Ansicht, wie die so eben von Baumgarten bekannte, verwickelt Meyer auch hinsichtlich des folgenden (29.) Verses in Conflikt mit Elsner, mit Wolf, Krebs und Kuinöl, welche εὖ πράξετε, was Intensivität der Forderung betrifft, dem οὐ σωθήσεσθε (V. 1) gleichstellen. Niemand sollte aber doch Schriftbelege, wie actt. X, 33 oder auch 3. Joh. 6, analog finden, da zwischen καλῶς ποιεῖν an genannten und εὖ πράττειν an unserm Orte kein geringerer Gegensatz obwaltet, als der zwischen den Begriffen Thätigkeit und Zustand herrschende. — Eher wäre von der petrinischen Stelle [3]), „falls ihr dieses (d. h. gute Werke) vollbringet, werdet ihr nicht sündigen“ eine Beleuchtung der Decretalverfügung: „Wofern ihr euch deß' enthaltet, werdet ihr glücklich (d. h. im Zustande der Gnade) sein“, zu gewärtigen. Ungereimt könnte auf den ersten Blick nur das scheinen, daß hienach Heil und Seligkeit von einigen Entsagungs-Akten abhängen, die zu andern Zeiten nicht mehr im gleichen Umfange gefordert wurden. Allein um einer irrigen Auffassung zu entgehen, braucht man nur die dogmatische Bezugnahme des Decretes von der disciplinären zu unterscheiden. Allerdings war das Decret nach der einen wie nach der andern Seite gleich

---

1) Theol. Jahrbücher (Jahrgang 1836) S. 437.

2) ep. Jud. v. 3: „Πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν .... ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῖν ...“

3) 2 Petr. I, 10.

sehr verbindend, aber nur nach der dogmatischen Seite hin unwiderruflich, weil das einmal als wahr Erklärte niemals aufhören kann, wahr zu sein. Mit andern Worten: Das Dogma von der Legalienfreiheit blieb unumstößlich. Anders liegt das Verhältniß in Betreff der Disciplin. Da die Kirche Erziehung und Unterricht nicht trennt; da sie nicht blos Lehrmeisterin, sondern auch Erzieherin ist, so wird sie je nach Verschiedenheit der Zeitverhältnisse für verschiedene Vorschriften bald den Gehorsam ihrer Gläubigen ansprechen, bald deren Gehorsam hievon lossprechen. So handelt sie in Kraft göttlicher Autorität[1]) — und nunmehr wird es wohl begreifbar, wie der aus den Aposteln redende hl. Geist es war, der an ein äußerlich von Menschen stipulirtes quicumque vult salvus esse übernatürliche Rechtswirkungen knüpfte. Gleichwie die Auslegung des Richters ein und dieselbe Unterwürfigkeit heischt, welche der Paragraph des Gesetzbuches fordert; so konnten also die Berathenden von Jerusalem die Gläubigen alle auf die von ihnen gegebene Weiterentfaltung des Dogma von der Legalienfreiheit in Pflicht nehmen.[2]) Daß dies in der Doppelform ἐπάναγκες (V. 28) und ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε (V. 29) wirklich ausgedrückt sein wolle, hat Calmet aus freilich nicht vollends genügenden, nämlich aus nachstehenden, Daten erschlossen: 1) Die Aergernißnahme seitens der Judenchristen habe man zu verhüten gesucht. 2) Dem Rückfalle der Heidenchristen habe vorgebeugt werden sollen. 3) Die im Leben der Letztern hervorbrechende Sinnlichkeit sei durch Schranken zu dämmen gewesen. — Klareres Licht verbreitet indeß erst die Einzelnbetrachtung[3]) des

---

[1]) cfr. Stellen, wie Matth. XVIII, 17, 18 und Lucas X, 16.

[2]) Auffallender Weise gibt sich Baumgarten (a. a. O.) der Täuschung hin, daß nach V. 29 die Beobachtung der neuen Vorschriften von der arbiträren Zustimmung der Heidenchristen bedingt sei, so daß eine Nichts entscheidende Entscheidung gefällt worden wäre.

[3]) Sie wird offenbaren, daß die Fortbildung der Parität zwischen Heiden- und Judenchristen der Kerngedanke des Decretes war. (Vgl. oben § 16, 6 und unten § 25.) — Die Rücksichtnahme auf ein ferneres Aergerniß der Judenchristen war so wenig der erste Grund der neuen Bestimmungen, daß diese vielmehr sicher getroffen worden wären, auch wenn die Judaisten keinerlei Anstrengungen gemacht hätten. Denn sollte der Druck dieser einen Ausschlag geben, so mußte wohl das ganze corpus caeremoniale mit Bausch und Bogen angenommen werden oder

Nomocanon, welcher, indem er außer der dogmatischen Erkenntniß von der Freiheit des Evangeliums auch für das religiöse, sittliche und geordnete Leben ein Ferment darbieten wollte, sich in ein **religiöses, moralisches** und **Disciplinar**verbot auseinanderlegt, folglich mit Berücksichtigung des religiösen Momentes in erster Linie

§. 22.

Die Idolothyten

auf's strengste untersagt.

(Kritik verschiedener Deutungen; Grund dieses Verbotes; Dauer seiner Gültigkeit). —

Wer die Vorstellung berücksichtigt, welche der gewöhnliche Israelite vom Genusse des Opfermahles sich bilden mußte;[1]) der kann es nicht befremdend finden, wenn ihm die Theilnahme an den heidnischen Opfergelagen ausdrücklich verpönt ward.[2]) Die Heiden selbst mochten ihre religiösen Schmausereien nicht anders beurtheilt wissen, denn als eine Verbindung mit der geehrten Gottheit.[3]) Begreiflicher Weise war es zwar den Heidenchristen so wenig als ihren getauften Brüdern aus dem Judenthume auch nur im entferntesten beigefallen, in idololatrischer Absicht von der Dämonenspende zu kosten. Allein es gab verschiedene, großentheils conventionelle Rücksichten, insbesondere Einladungen heidnisch gebliebener Freunde oder Verwandten, die sie wohl vielfach der schuldigen Verachtung solcher anstößigen Gewohnheiten vorzogen. Das bekundete mindestens eine Geringschätzung, wenn derselbe Mund, welcher die Eucharistie genoß, mit Gräuelspeisen sich verunreinigte.[4]) Der heidenchristliche Conservatismus erfreute sich überhaupt nicht der Milderungsgründe, welche die Ausschreitungen des judenchristlichen entschuldigen konnten. Das Cere-

---

jedenfalls das Verbot des Schweinefleisches mehr markirt sein als etwa das des Erstickten. (cfr. nur Stellen, wie 2 Macch. VI, 18; VII, 1; ferners Jos. antiqq. lib. 12 cap. V § 4.)

[1]) cfr. Levit. VII, 6.

[2]) Exod. XXXIV, 15.

[3]) Dafür gibt die gesammte klassische Schriftstellerwelt von Homer ab Zeugniß. cfr. Ilias, I, 458 sqq.; Odyss. III, 439 sqq.; Euripid. Electra 792 sqq.

[4]) 1 Corinth. X, 21.

moniengesetz wies ja auch eine ganz andere Vergangenheit auf, als die polytheistischen Religionen. Dazu mußte die Besorgniß treten, es könnte die Macht einer vormals festgewurzelten Sitte auch die Gesinnung dem frühern Irrthume zuwenden. Und nicht nur von der eigenen, auch von fremder Schwäche drohte Gefahr. Wer mißt das Aergerniß welches der gläubige Judenchrist nahm, wenn er seinen Mitbruder von den Ueberresten der Opferkost auf dem Markte[1]) kaufen oder von den זִבְחֵי מֵתִים[2]) vollends gar erst genießen sah? Umgekehrt — enthielt sich dieser der Idolothyten, so ward er nicht blos dem Judengläubigen genähert, sondern auch, was kaum geringer anzuschlagen ist, dem heidnisch Gebliebenen ebensoviel entfremdet. —

Zu wenig behauptet darum Friedlieb,[3]) wenn er dem Idolothytenverbote allen religiösen Charakter abspricht, weil dasselbe nur um der Verträglichkeit willen im wechselseitigen Umgange erlassen worden wäre.[4]) —

Zu viel aber macht Peucer[5]) geltend, wenn er nur jene Idolothyten verboten wähnt, welche in Verbindung mit dem Opfer verzehrt wurden, nicht zugleich aber auch die käuflichen. Seine Berufung auf 1 Corinth. X, 25 ist nicht im mindesten zwingend, da sich die kirchliche Verhaltungsmaxime in diesem Punkte unterdessen mannigfach geändert, beziehungsweise fortgebildet haben konnte. Freilich hieße es in entgegengesetzter Richtung ebensoweit abirren, wollte man darauf beharren, daß die Väter der Synode „mit Worten" die Idolothyten hier und dort untersagt hätten. Es war überhaupt keine Unterscheidung gemacht worden, obschon die Verfasser des Dekretes das Götzenopferfleisch an und für sich gleichgültig erachten mußten, sobald vom cultischen Bestand=

[1]) Historische Belege für die Verbringung des erübrigten Opferfleisches in die Verkaufsbuden und auf den Haustisch hat Spencer »de lege rituali« p. 633 sqq. gesammelt. cfr. auch Pott, ad 1 Corinth. ep. I. pars. p 305 sqq.

[2]) Ueber deren Verabscheuungswürdigkeit cfr. den Mischnahtractat Pirke aboth. cap. III § 3.

[3]) A. a. O. S. 171 ff.

[4]) Vgl. nur § 21 letzte Anmerk.

[5]) l. c. § 13.

theile abgesehen ward. Sonst hätten sie das Wort wahrlich schlecht begriffen: „dem Reinen ist Alles rein". [1])

Es wird unten (§ 29 b) davon die Rede sein müssen, weßhalb Paulus so frühzeitig schon in Corinth eine Milderung des hier so streng eingeschärften Verbotes räthlich fand. An unserer Stelle indeß drängt Nichts, von der Annahme abzuweichen, welche die Idolothyten ausnahmslos verboten sein läßt, gewiß weniger deßhalb, weil die vermißte Opferspeise die Lüsternheit des Gaumens kitzelte, als vielmehr weil, wie bereits angedeutet, die dabei wachgerüttelte Erinnerung an den Opferdienst selbst mit verführerischem Reize das Herz bethörte. — Damit ist denn auch der vorwiegend religiöse Character dieses Verbotes sattsam begründet. —

Noch mag erwähnt sein, daß Tertullian zwar in einer spätern Schrift [2]) idolothyta in der Ausdehnung von idololatria verallgemeinert. In einer frühern [3]) jedoch gebraucht auch er das Wort in seinem einfachen Literalsinne. — Es war überflüssig, daß Friedlieb zur Feststellung der begrifflichen Abgrenzung von idolothyta auf den ersten Konrintherbrief zurückgriff. Niemand mag wohl im Ernste glauben, daß sich die erste Kirchenversammlung dem müssigen Geschäfte unterzog, vorerst die Abgötterei zu verbieten. —

Als die zwölfte Stunde für das Heidenthum geschlagen, erlosch auch das Abstinenzgebot hinsichtlich der Idolothyten, um vielleicht nur in neueröffneten Missions-Gebieten bisweilen wieder aufzuleben! [4]) —

Lag in der Rückschau auf den gewohnten Farrenduft für den heidenchristlichen Neuling eine Versuchung, statt der innern christlichen Gesinnung die heidnische Götzenverehrung mit ihren

---

[1]) Als Träger der Tradition, welche die Unreinheit einer Speise verwirft, sind besonders auszuheben Origines (contra Celsum lib. VIII p. 395 sqq.): „Nicht die Götter sind die Urheber unserer Speisen, sondern wir essen in der Gesellschaft der Engel" und Theodoret (hist. eccl. lib. VIII cap. 14): „Julian (Apostata) habe in Antiochia und Daphne alle Lebensmittel auf dem Markte mit aqua lustralis besprengen lassen, damit die Christen davon nicht mehr kaufen könnten. Allein diese hätten mit Recht sich gleichwohl nicht gescheut, ihren Bedarf zu erstehen."

[2]) de idololatria cap. 13.

[3]) de spectaculis cap. 13.

[4]) Wittmann in seiner aphoristischen Erklärung der Apostelgeschichte.

Fleischtöpfen zurückzuersehnen, so bedurften dessen ausschweifende Naturgelüste häufig noch eines weitern Zügels in einer disciplinaren Maaßregel, im

§ 23.

Verbot des Genusses von Blut und von Ersticktem.

(Geltung des Blutes in der Bibel; Grund des Blutgenußverbotes; Zusammenhang mit dem Verbote, Ersticktes zu essen; Begriff des Erstickten; Umfang und Grund des hierauf bezüglichen Verbotes; Kritik fremder Aufstellungen.)

1) Es war ein feierliches Wort, welches der Ewige an Noë gerichtet: „Nur Fleisch, in dessen Leben sein Blut ist, sollet ihr nicht essen,“ [1]) und welches er mit der Begründung dem Moses gegenüber wiederholte: „Denn das Leben des Fleisches ist im Blute; [2]) und: „ich gebe es euch zur Versöhnung eurer Seelen am Altare; denn das Blut, es sühnet für die Seele.“ [3])

Noch aus andern Quellen folgt jenes Wortes streng bindende Wirkung. Das apocryphe Buch Henoch [4]) weiß die Riesen nicht drastischer als fürchterliche Menschen zu schildern, denn durch Angabe des Grundzuges daß sie Menschen, Thiere und Blut gegessen hätten. — Das Stärkste in der Art liefern die Recognitionen, [5]) welche sich nicht entblöden, selbst die Sündfluth nur als eine Folge des übertretenen Blutgenußverbotes auszumalen. — Die Jubiläen [6]) endlich, deren Composition gegenwärtigem Decrete zeitlich [7]) nahesteht, haben die Warnung: „Hüte dich sehr mit dem Blute, hüte dich sehr! Begrab es in die Erde und esset kein Blut! Denn es ist die Seele. Iß durchaus kein Blut, damit du bewahrt werdest vor allem Uebel!“ —

---

1) Genesis. IX, 4.

2) Levit. XVII, 11.

3) הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר wörtlich = das Blut, es sühnet statt (um den Preis) der Seele, ähnlich wie Deut XIX, 21 נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ gesagt wird.

4) IV, 5.

5) lib. I. cap. 30.

6) III, 19.

7) Langen, das Judenthum in Palästina, S. 100 datirt sie in die Periode von circa 30—60 n. Chr. hinauf, so daß sie die Anschauung des ersten Jahrhunderts reflectiren.

Hiemit im Zusammenhange forderte das den Juden eigenthümliche Gebot des Schächtens, sich nur eines scharf geschliffenen Messers zu bedienen, damit auf die leichteste und rascheste Weise das Fleisch, die Sehnen und Adern durchschnitten, das Zurückweichen des Blutes in die innern Theile verhindert und somit für den Israeliten die Gefahr beseitiget würde, mit dem Fleische des Thieres auch einmal Blut zu speisen. Ebenso wird die Ursache, weßhalb die Schächtung der Thiere mit dem Messer anstatt des Beiles geschehen sollte, zweifelsohne in dem Bestreben liegen, den Zurücktritt des Blutes nach innen zu verhindern.[1]) —

Uebrigens erscheint es mehr geboten, die biblische Bedeutung dieses Verbotes; die Stellung der Heiden zu demselben; seinen pädagogischen Werth für die Bildung des Herzens einzusehen, als die Beweise für seine Existenz zu häufen. —

Die Wichtigkeit des Blutes steigt für den Orientalen mit der Idee, welche er vom Herzen sich angeeignet, worin er nicht nur den Sitz der Gefühle, sondern geradehin die centrale Mitte aller Geistesthätigkeit erkennt.[2]) Gemäß der Proportion von Herz (als Träger des Sensoriums und Intellects gedacht) und Blut darf es weiter nun durchaus nicht Wunder nehmen, wenn Delitzsch[3]) in der Stelle Levit. XVII, 14 die dort behauptete Immanenz der Seele im Blute durch die vulgäre Formel einkleidet, daß die Seele das *νοούμενον*, das Blut ein zugehöriges *φαινόμενον* repräsentire. In einem engeren Sinne bemerkt dieser Bibel-Physiologe fernerhin richtig, das nur der נֶפֶשׁ, nicht aber auch die רוּחַ mit dem Blute in solch' nahem Bezug stehe; denn nur ersterer ist es, welcher unmittelbar in dem Blute Basis und Quelle besitzt, während letzter nur mittelbar vom Zuflusse des Blutes berührt wird. — Der angeführte Autor[4]) hat durch eine Reihe von Zeugnissen erhärtet, wie alle Thätigkeiten des Kör-

---

[1]) Vgl. Mayer a. a. O., der S. 435 auch die göttliche Anordnung der שחיתה aus Deut. XII, 21 sehr wahrscheinlich macht.

[2]) Dafür, daß לב und דם (im Gegensatze zu בשר) für die Lebensprincipien gelten (Ps. LXXIII, 16), entsprechend den homerischen *φρένες*, s. die Belegstellen bei Gesenius s. v.

[3]) Biblische Psychologie S. 197.

[4]) Daselbst S. 200 u. 201.

pers, namentlich jene des Nerven- und Muskelsystemes, vom Wechsel des Blutes bedingt seien. „So ist das Blut Basis des physischen Lebens und insoferne die Seele als Leibeslebensprincip vorzüglich im Blute; und als Quell des physischen Lebens ist das Blut auch Leibesbildungsprincip.[1])

Im Grunde hatte schon Hieronymus[2]) die gleiche Beobachtung gemacht, da er versichert, das Blut werde in der Bibel als *ζωτικὸν αἶτος*, als das vitale, Leben formirende und normirende Grundelement angesehen; vergossenes Blut fordere darum das jus talionis der göttlichen Gerechtigkeit heraus, weil, wer Blut vergießt, in die Eigenthumsrechte Gottes über Leben und Tod eingreife. — Unschwer folgert aus der eben entwickelten Ansicht Pseudojustin[3]), daß im geopferten Thierblute zunächst die Vernichtung des Thierlebens und dann substituendo die Verwirkung des persönlichen Lebens von Seiten des Opfernden ausgedrückt werde. Seitdem nämlich Jehovah seinen Willen offenbarte, daß Blut auf den Altären die Seele des Menschen sühnen sollte war das Thier ein gesetzliches Surrogat für seinen sündigen Eigenthümer.[4])

Es ist bedeutsam, daß auch die Heiden dem Blute eine sühnende Kraft beimassen.“[5]) Nicht waren hingegen Vegetabilien in gleichem Grade für stellvertretende Genugthuung geeigenschaftet, weil diese — blutlos — des נֶפֶשׁ oder der anima entbehrten. Man höre nur, was Theodoret zu Genesis IX, 4 erinnert! An Leviticus XVII, 11 sich anlehnend, stellt er Fleisch ohne Blut mit den Pflanzen in Eine Linie. Wer blutloses Fleisch genieße, müsse ebenso wie derjenige beurtheilt werden, der sich lediglich von Pflanzen nähre. —

Auf den Einwand, das ausnahmslose Blutsverbot im Christenthum könnte manichäisirend befunden werden, hält Chrysostomus[6])

---

[1]) Als Beweismittel bedient sich Delitzsch der Stellen Joh. I, 13 und actt. XVII, 26.

[2]) comment. in Sophoniam cap. II.

[3]) Quaestt. et responss. ad orthodoxas, appendix, pars I., ed. Venet., (*ἀπόκρισις πθ.*)

[4]) cfr. die weitere Auseinandersetzung bei Beelen, comment. in actt. app. p. 393. ed. II. (Lovanii 1864.)

[5]) S. die Belege bei Bähr, Symbolik des mosaischen Cultes, S. 223, 225, 237, 246, 247.

[6]) tom. X. p. 664.

zum Erweis, wie das Christenthum überhaupt von Manichäismus frei sei, das hohenpriesterliche Gebot Jesu [1]) entgegen, worin der materielle Kosmos ausdrücklich vom Bösen unterschieden werde. Christus flehe ja zum Vater: „Ich bitte Dich, nicht, daß du sie aus der Welt hinwegnimmst, sondern nur, daß du sie vor allem Bösen bewahren mögest.“ — Die unausfüllbare Kluft zwischen einem falschen Dualismus und den monistischen Offenbarungsreligionen des Juden- und Christenthums liegt überhaupt nicht in der Läugnung des Bösen, sondern in der Verschiedenheit der Auffassung vom Ursprunge des Bösen. Ersterer verfällt dem Wahne, als lägen von Anfang an zwei feindliche Urwesen miteinander im Kampfe; die positive Lehre dagegen sieht in der Nothwendigkeit der Askese nur die Folge eines späteren Abfalles. — Der noch unsündliche Mensch durfte nur vom Baume der Erkenntniß nicht essen; der gefallene, welcher das zu Lehen überkommene Dominium über die unfreie Creatur verloren, hätte zur verdienten Strafe seiner Genußsucht des Hungertodes sterben müssen, wäre Gottes Gerechtigkeit nicht von der Erbarmung, wie begleitet, so geleitet. Zum Merkzeichen an die Schuld des Todes war ihm die Nahrung von lebenden Wesen indeß verwehrt worden. Erst als die Menschheit in der Sündfluth gebüßt hatte, einer Katastrophe, die man passend Sühnfluth [2]) heißen könnte, wurde der Speisebann merklich gemildert; jedoch nur nach vollendeter Erlösung fiel die letzte Schranke [3]) — und wenn ein völlig freier Speisegebrauch durch die vielfältigen Fastenedicte, hier durch das Verbot des Blutgenusses aufgehoben scheint, so ist zu bedenken, daß nichtmehr eine lex divina auf dieser Gattung von Sühne besteht, seit das vollgültige Sühneblut auf Golgatha geflossen ist, wohl aber eine kirchliche Vorschrift aus pädagogischen Rücksichten. —

Nicht die symbolische Seite, soferne der im Blute wesende

---

1) Joh. XVII, 11.

2) Reischl zu Gen. IX, 4 notirt, daß wohl in Folge des Diluviums die klimatischen Verhältnisse eine Umwälzung erfuhren, welche auf dem Nahrungsgebiete eine Aenderung anzeigten. — Gewiß — die Wirkungen einer solchen tellurischen Revolution müssen jedenfalls auch in Ansatz kommen.

3) Sogar die Rabbinen bemerken im Midrasch tehillim zu Ps. 145, daß mit der Widerkunft des Messias selbst das Schwein aufhöre, levitisch unrein zu sein. — cfr. Sohar pars III. fol. 41.

Nephesch die schuldbelastete Menschenseele vertrat; [1]) auch nicht die cultische Eigenschaft, welche die זבחים zu nothwendigen Requisiten der Gottesverehrung erhob; sondern das dritte erziehende Moment ist es, was im Decrete zur Fortdauer des Blutgenußverbotes Anlaß gab, und, wie späterhin sich zeigen wird, dasselbe mehr oder weniger permanent erhielt.

Als leibbildender Grundstoff würde der Blutgenuß die ohnehin genugsam sinnlichen Israeliten ebenso bedauerlich verthiert haben, wie die Heiden, „welche Gott ihre Wege wandeln ließ."

Von dem Blutdurste dieser Kannibalen hat die Geschichte traurige Spuren aufgezeichnet. [2]) Pseudojustin [3]) vergleicht ihn mit jenem reißender Bestien. Aehnlich gemahnt Cyrillus [4]) von Jerusalem, doch nicht nach Hundeart Blut zu schlürfen. Nun würde zwar der Vergleich, etwa der wilden Concanen [5]) mit den heidenchristlichen Anfängern aus Syrien und Cilicien betreffs der Gesittung entschieden zu Gunsten der Letzten neigen. Indeß ergötzten sich doch auch die Culturheiden an grausamen Gladiatorenspielen, [6]) und that es um so mehr Noth, dem Hange zur Unmenschlichkeit durch diesen Erlaß ein Gegengewicht zu verschaffen, als die Größe des Aergernisses sich der Berechnung entzog, welches die Judenchristen an zügelloser Leidenschaftlichkeit in Folge Blutgenusses nehmen mußten.

Aus diesem Grunde vergißt Augustin [7]) und nach ihm Grotius

---

[1]) Besonders passend erwies sich das Thieropfer (Blutspende) zum Symbol des verfallenen Menschenlebens, da auch der menschliche Nephesch bis zu dem Grade sterblich ist, als er die Naturkräfte des Leibes in sich centralisirte und den Organen geistbildliches Leben einhauchte. (Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 437). Nun wich das typische Thierblutopfer dem antitypischen Kreuzesopfer, welches das sühnebedürftige Individuum sich fortan eigen zu machen hat.

[2]) cfr. Herodot lib. IV. cap. 70; Clemens Alexandr. paedagog. lib. III.

[3]) Quaestt. cap. 145.

[4]) cateches. 54.

[5]) cfr. Horaz odd. lib. III, 4: »Visam .... laetum equino sanguine Concanum.«

[6]) Vielleicht war das Blutverbot nicht der letzte Damm, welcher der lange Zeit so kriegerischen Nation der Juden die Veranstaltung blutiger Waffenspiele ersparte.

[7]) Contra Faustum manich. lib. XXXII, cap. 13.

aller weitern Triebfedern über der irenischen Tendenz, durch Abschaffung des Blutgenusses der judenchristlichen Hälfte gefällig zu sein, während Tertullian, [1]) Calmet u. A. die Zurückschreckung vor Menschenmord, [2]) Thierquälerei und dgl. in Vordergrund stellen. — Zusätze, wie sie unbefugter Weise dem fraglichen Texte bisweilen angehängt wurden, so: . . . et quaecumque nolunt sibi fieri, aliis ne faciant [3]) oder: et quaecumque non vultis fieri vobis, aliis ne faciatis [4]) bestärkten in der Ueberzeugung, das Blutverbot sei mit Rücksicht auf das gesellschaftiche Leben zunächst verfügt worden. Allein abgesehen, daß solche Erweiterungen, weil sie in den verlässigen Handschriften fehlen, sich als subjective Exegetika von späterer Hand verrathen; so liegt offen zu Tage, daß die Beweggründe einer doch nur vorübergehenden Aergernißvermeidung und Ankämpfung wider die Verwilderung einer bestimmten Zeit in Unterordnung standen zu dem höhern und bleibenden Zwecke, mittelst Askese das Innere zu erziehen. Wenn ohne Frage die Nahrung von Einfluß auf die nie sterbende Concupiscenz ist, so mußte auch das Blutverbot primär berechnet sein, die währende Begierlichkeit durch einen währenden Stachel zu züchtigen, je nach der mütterlichen Anleitung der Kirche. [5])

2) Nicht mehr als consequent war es, daß, wenn den Heidenchristen einmal der Blutgenuß versagt ward, ihnen nicht blos das außerhalb, sondern auch das innerhalb des animalischen Körpers befindliche Blut oder zugleich das Erstickte verweigert wurde.

---

1) De pudicitia cap. XII; nach ihm auch Chrys. homil. XXXIII in actt.

2) Frank, die Bußdisciplin der Kirche von Apostelziten bis zum 7. Jahrh. S. 415, 424, 444, 445 u. ö. behauptet unter Berufung auf Pacian, daß die Stelle actt. XV, 20 von den 3 canonischen Sünden der Apostasie, der Unzucht und des Mordes zu verstehen sei. Allein befremdet es schon außerordentlich, in dieser Versammlung erst einem Verbote der Unzucht insgemein zu begegnen, um wie viel mehr müßte das von einem Verbote des Mordes gelten!

3) Bei Irenäus und im Codex von Canterbury.

4) Was auch Cyprian lib. III adversus Judaeos cap. 119 vorgelegen haben muß. — Noch Rhabanus Maurus schaltet dem a sanguine bei: quae vobismet ipsis fieri non vultis, caeteris ne faciatis.

5) Daß das Verbot kirchliche Signatur trage, keineswegs aber eine Wiederauffrischung des mosaischen Statuts sein wollte, spricht sich in den Worten der Auftraggebenden ἔδοξε τ. ἁγ. πν. καὶ ἡμῖν unzweideutig aus.

Bezeichnend ist die Auslassung dieses Verbotes in mehreren Ausgaben, wie es denn ungefährdet des Gesetzumfanges wohl auch dem Namen nach verschwiegen werden konnte. — Tertullian,[1]) Augustin,[2]) Pacian,[3]) Gaudentius[4]) und Cyprian[5]) kennen es nicht. — Hieronymus[6]) will den Passus nur in einigen wenigen Exemplaren gefunden haben, verstattet ihm indeß gleichwohl in seinem Texte der Apostelgeschichte eine Aufnahme. Nur der Ambrosiaster[7]) geht soweit, ihn als Einschiebsel griechischer Sophistik zu ächten. —

Ohne Zweifel zählt in die Klasse der πνικτὰ jeglicher Cadaver, aus dem das Blut nicht abgeflossen ist.[8]) Sonst wird hier vorerst an das Verbot von Aas zu denken sein[9]). — Außer der נְבֵלָה (dem θνησιμαῖον der LXX) gedenkt das biblische Verbot[10]) fernerhin noch der טְרֵפָה (θηριάλωτοι), die demnach gleichfalls unter πνικτόν zu subsumiren sein wird. — Im Morgenlande gibt es bekanntlich nur größere Raubthiere, welche nicht wie Wiesel oder Marder nur das Blut der Beute aussaugen, diese selbst aber liegen lassen; es kann deßhalb nur abgejagte Wildesbeute gemeint sein, in welcher das Blut noch ganz gewiß vorfindlich ist. — Mit Recht vertritt Clemens Alexandrinus[11]) die Ansicht, daß Gott durch Moses bereits nicht nur das Gefallene, sondern auch das Erstickte den Juden verwehrt habe; denn wenn das von einem Thiere Getödtete, also durch Drosselung Erwürgte, hinsichtlich der Wirkung des Berührens neben das Aas gestellt

---

1) de monogramia cap V. und de pudicitia cap. XII.
2) contra Faustum XXXII, 13, ferners ep. 82.
3) Bei Baronii ann. (ad annum LI).
4) sermo XV.
5) lib. III testim. cap. 119.
6) lib. II comm. in ep. ad Gal. (II, 2).
7) Commentar z. Galaterbr. (II, 2).
8) Ein interessantes Beispiel der überlieferten Auffassung findet sich bei Augustin in obigem Citate: . . . aut leporem non edat, si manu a cervice percussus nullo cruento vulnere occisus est?
9) Denn daß πνίγεσθαι nicht blos im Sinne von „erdrosselt werden", sondern von „verenden" überhaupt steht, wird durch Luc. VIII, 14, 33 sicher gestellt.
10) Lev. XVII, 15; Exod. XXII, 31 und Deut. XIV, 21.
11) Paedagogus lib. II, cap. 1.

wird, so müssen noch mehr vom Essen beider die gleichen Folgen zu erwarten sein.

Es könnte an der Zusammenhängigkeit des Blutverbots mit jenem des Erstickten irre machen, wenn der Pentateuch[1]) den Nichtisraeliten wohl das Blut, jedoch nicht zugleich das Gefallene untersagt; wenn ferners auch für den Israeliten aus der Uebertretung des Blutgenußverbotes eine ganz andere Wirkung folgt, als aus einem Vergehen wider das Verbot des Erstickten[2]). Auch für den Israeliten war Aas weniger heilig, denn Blut, weil ersteres nie ein taugliches Opfermaterial wurde, da dem gestockten (todten) Blute niemals dieselbe sinnbildliche Geltung wie dem am Mordstahl rauchenden zugeschrieben werden kann. Ein hervorragender Grund des Aasverbotes möchte darin liegen, daß dem heiligen Volke die Kost von Gefallenem nicht ziemte, indeß für die nicht erwählten Gojim eine derartige Ausscheidung unterbleiben konnte. Ohne indeß den principalen Grund bei diesem Erlaß, welcher in dem Blutbestandtheil des Erstickten ruht, zu mißkennen, wollen gleichwohl noch andere bewegende Ursachen erwähnt sein. Schon sanitätische Rücksichten geboten die Verzichtleistung auf den Genuß beider Arten des πνικτὸν. Beweise dafür bietet die Erfahrung zu Hunderten. Daß in der Zuführung solcher Speisen ein Nährstoff wachsender Sittenrohheit drohte, wer sollte es beanstanden? Weniger wird bei verfeinerten Zuständen erklärlich, daß den Heiden das Thierfleisch besonders dann am besten mundete, wenn das Blut daraus nicht abgeflossen war.[3]) Und doch läßt der Wortlaut des Decretes, wonach die Enthaltung hievon als βάρος[4]) gezeichnet ist, in Betreff der damaligen Verhältnisse das Gegentheil erschließen.

Eine mehr als eigenthümliche Deutung ersann Schneckenburger[5]). Das Verbot des πνικτὸν ist ihm durch das alte Te-

---

[1]) Deut. XIV, 21.

[2]) cfr. Levit. XVIII, 14 mit 15. Daraus folgt, daß nicht blos das Versehen, sondern auch das Vergehen in der Richtung auf das Erstickte milder beurtheilt ward, denn eine Ueberschreitung im Blutgenußverbote. — Vgl. dagegen Allioli zu Levit. XI, 40.

[3]) cfr. übrigens Grotius unter Berufung auf die δειπνοσοφίσται des Athenäus.

[4]) Vgl. actt. XV, 28 mit 29.

[5]) Vgl. S. 73 ff. Anmerk. im „Zweck der Apostelgeschichte."

stament nicht genug verbürgt. Weder sei von einem besonders weitverbreiteten Appetite nach Aas viel bekannt, noch auch spreche die mosaische Gesetzgebung sehr deutlich darüber. Das von den Alten so häufig angeführte Verbot[1]) handle blos vom Berühren des Aases, und Levit. XVII, 13 verordne, daß vom erdrosselten Wildpret das Blut solle ausgelassen werden, verbiete aber keineswegs, erdrosselte Thiere, somit Ersticktes, zu essen; denn dieß wäre ein Verbot gegen die Jagd mit Schlingen gewesen, die bei den Juden doch zu Rechte bestand.[2]) Allein l. c. 15 ist klar und deutlich nicht allein das Berühren, sondern auch das Essen vom Aas und der Wildesbeute abbestellt. Ferners hat die Synode allerdings nicht die Absicht gehabt, irgendwelche Jagdbestimmungen zu treffen; aber mit dem Verbote des πνικτὸν wurde ja auch nur der Genuß jener erdrosselten Thiere aufgehoben[3]), deren Eingeweide nicht in Gemäßheit von Leviticus XVII, 13 vom Blute entleert waren, wie ein Blick auf die Verbindung αἷμα καὶ πνικτὸν lehrt. —

Sofort beeilt sich Schneckenburger, seine Meinung positiv an's Licht zu setzen. „Wie, fährt er fort, wenn wir nur einen Küchenzettel aus jener Zeit hätten, dessen Gerichte nicht blos wie das Schweinefleisch für den gesetzlichen Sinn, sondern auch für das humane Gefühl etwas Widriges haben mußten, so daß es eine sehr billige Forderung an die Heidenchristen sein konnte, sich vor dergleichen zu hüten; einen Küchenzettel, auf welchem πνικτὸν und αἷμα zugleich vorkommen? Das ist der römische, wonach z. B., wie Catius lehrt, die Hühner im Falernerwein erstickt wurden, damit sie desto schmackhafter wären u. s. w. u. s. f.[4]). Die römische Küche verbreitete sich mit dem römischen Eroberungen auch nach Syrien;... auch die ersten Christen kamen unvermeidlich mitunter zu den Opferschmausereien, bei denen dergleichen kostbare Gerichte erscheinen mochten. Aber . . . es bedurfte nur der Bekanntschaft der Judenchristen mit solcher Küche als in Uebung; einer Bekanntschaft, welche bei den seit Herodes so zahlreichen Heiden in Palästina leicht zu machen

---

1) Levit. V, 2.
2) Psalm. LVII, 7; CXLI, 10.
3) Nur de Wette glaubte das erdrosselte Wildpret überhaupt verboten.
4) Aus den curiosities of med. experience by J. G. Millingen gezogen. (Morgenblatt 1837 Nr. 81.)

war, um zu verlangen, daß die unbeschnittenen Gläubigen sich solch' abscheulicher Dinge enthalten sollten." — Allein obschon die Absicht des Erklärers dem ferne stand, so klingt doch die Paarung eines römischen Speisemenu mit dem Decrete der hehren Apostelsynode wie beißende Parodie.

Im Gegentheile trieb die geschichtliche Folge dazu, daß gerade in der Abstinenz vom Blute, dem lebendigen sowohl als auch dem gestockten, Heiden- und Judenchristen einen gemeinsamen Begegnungspunkt fanden. Während sie das Blut Jesu Christi zu trinken berufen waren[1]), mußten sie in der Enthaltsamkeit von allem irdischen Blute zugleich ein Fundament legen für die Darnachachtung eines noch wichtigern Verbotes, eines Moralverbotes, das den

§ 24.

Verzicht auf die Porneia

betraf.

(Würdigung der verschiedenen Interpretationen; Begründung einer neuen Hypothese.)

Kaum ein zweites Verbot wird so vielerlei und verschiednerlei Interpretationen erfahren haben, wie das ἀπέχεσθαι τῆς πορνείας. —

Michaelis hat die ebenso künstliche als isolirt gebliebene Ableitung des πορνεία[2]) von πέρνημι=vendo ersonnen, so daß venalis (sc. caro) herauskäme. Es ist zu verwundern, daß die Accommodationstheoretiker sich einer Conjektur nicht besser angenommen haben, welche den Kauf des Opferfleisches auf dem Markte verboten glaubt, augenscheinlich in der Absicht, die Heidenchristen eines Anstosses zu überheben. —

Aber freilich, wenn die Beseitigung der scandala den Verfassern des Decretes den mächtigsten Impuls gegeben hätte, würde Bentley's Vermuthung besser lohnen, welche πορνεία für einen lapsus calami hält statt πορκεία vom altattischen πόρκος. —

Eine Anzahl von Exegeten, — es sind Morus, Dindorf, Stolz, Heinrichs und Schott — denkt hiebei an die mit den

---

1) Vgl. Wisemann. Lehren und Gebräuche der Kirche. (14. Vortrag § 6).

2) Er nimmt das Wort ohneweiters als Adjectiv, zu dem σάρξ ergänzt werden müßte.

heidnischen Festen verbundenen Orgien. Wer wird aber einem Ausgewanderten verbieten, an den Gewohnheiten und Feierlichkeiten seiner Heimath Theil zu nehmen? Etwas Unnöthigeres ließe sich doch nicht denken. —

Beza, welcher an Selden und Schleusner seine Nachtreter findet, erklärt πορνεία für die feine Idololatrie, die subtile, welche im Genusse der εἰδωλόθυτα bestehe, so daß V. 29 eine in der Bibel nicht gerade beispiellose Tautologie herausstellte. —

Grotius, als Vorgänger von Kuinöl, Baumgarten[1]) und Meyer ist der Ansicht, es wäre hier der heidnische Leichtsinn in Ansehung der Unzucht, wozu insbesondere die Opfermahlzeiten leicht verführen mochten, verdammt worden. Man hat allerdings Grund genug, mit Wuttke[2]) den Mangel an Keuschheit auf der untersten Stufe des Heidenthums zu behaupten. Indeß dürfte nicht zu vergessen sein, daß die Synode ihre gesetzgeberische Machtvollkommenheit nicht Heiden, sondern Heidenchristen gegenüber bethätigte. —

Und diese Erinnerung verliert Nichts an Kraft wider die modifizirte Hypothese des Durandus,[3]) welcher von den Opfermahlzeiten Umgang nimmt, eine Belehrung über die Schwersündlichkeit der Unzucht aber an die Stelle setzt. In ähnlichem Sinn weitete Peucer[4]) den Begriff auf Unzucht im Allgemeinen

---

[1]) A. a. O. II, 1 S. 147 (wegen 1 Corinth. V, 9. Ephes. V, 3, 5. 1 Thes. IV, 3. Coloss. III, 5).

[2]) Geschichte des Heidenthumes 1. Bd. S. 177—184. Die Götzentempel schilt Peucer l. c. § 24 »stabula nequitiae.« — Um gerecht zu sein, muß man jedoch beifügen, daß auch bei den Heiden das Sittlichkeitsgefühl nicht gänzlich erloschen war. So ward durch die lex Julia de adulteriis das Verbrechen des stuprum mit Güterconfiscation und ähnlichen Strafen geahndet. (S. Lübker s. v. stuprum.)

[3]) Comm. in 4 librr. sentt. dist. 33, quaest. 2.

[4]) l. c. § 21. — Eine Berufung auf apoc. II, 20 ist ganz und gar berechtigt. Allein gerade dort steht πορνεῦσαι im Sinne einer sehr specialisirten Unzucht der Ehe mit Ausländerinnen, wie die Vergleichung von apoc. II, 14 mit Num. XXV, 15, 18; XXXI, 15, 16 unwiderleglich darthut, da Nicolaiten = Balaamiten, Nicolaus = Balaam (בִּלְעָם) ist. So treffen wir denn auch in der Apocalypse wegen εἰδωλόθυτα φαγεῖν καὶ πορνεῦσαι unzweifelhaft eine Bezugnahme auf actt XV, 29.

aus. Hiernach ist πορνεία jedwedes unerlaubte Zusammenleben, wofür der alte Dichter die Bezeichnung „uneheliche Ehen“ hat.

Döllinger[1]) hält ebenfalls dafür, daß das Verbot der πορνεία in Jerusalem nothwendig däuchte, weil Unreinigkeit und Fleischeslust unter den Heiden für etwas so Indifferentes gehalten wurden, daß Manches davon sich auch unter den christlich gewordenen Heiden erhalten mochte. — Zur Begründung dieser Ansicht fügt Bisping hinzu, daß ein normatives Decret nur allbekannte Wortbedeutungen voraussetze, weßhalb πορνεία nur von der Hurerei überhaupt verstanden werden dürfe. Dies Laster gerade habe man damals für ein ebenso gleichgültiges Ding geachtet, als etwa das Essen des Erstickten, so daß auch die besten heidnischen Sittenlehrer gewöhnlich nur den Ehebruch der Frau als unerlaubt brandmarkten. Allein ungenau ist schon, daß πνικτὸν sich auf ein Adiaphoron bezog. Niemand wird ferners zweifeln, daß die Heidenchristen das Gesetz im Sinne der judenchristlichen Gesetzgeber auslegten, falls diese mit πορνεία einen anderen, d. h. engeren Begriff verbanden. Wer wollte es endlich gar so wahrscheinlich finden, daß man denselben Heidenchristen, in deren Mitte Gott so große und so viele Wunderzeichen hatte geschehen lassen,[2]) erst die Keuschheit als Quintessenz der christlichen Moral hätte vorhalten müssen?[3]) Beschlossen die ersten drei Verbote Materien solcher Art, welche sich nicht schon im natürlichen Gewissen ankündigten, wie sollte man ohne nöthigenden Beweggrund beim vierten sich eines Andern versehen? Führt nicht auch die Abordnung von angeseheneren Boten zur persönlichen Verbreitung des Erlasses auf die Vermuthung, es habe das Authenticum allerdings wegen möglichen Mißverständnisses von heidenchristlicher Seite eine mündliche Dolmetschung durch die

1) Christenthum und Kirche. S. 61.

2) Wie P. u. B. (actt. XV, 12) es bezeugt hatten.

3) Calmet verweist auf Deut. XXIII, 17 u. 18, ebenso auf Exod. XXII. Auch er glaubt, es sei die Unzucht überhaupt verboten worden, im Vollumfange des mosaischen Gesetzes, „damit nicht etwa auch die Judenchristen vielleicht in diesem Punkte eine Selbstdispense sich herausnähmen.“ — Fragen möchte man nur, ob es nicht ziemlich spät gewesen wäre, der Einen christl. Hälfte jetzt erst die Forderung des Moralgesetzes hinsichtlich der Reinigkeit geklärt zu haben?!

judenchristliche wie verlangt, so erlangt? Um es jedoch nicht zu verschweigen, was genannter Konjektur die höchste Wahrscheinlichkeit sichert, ist der biblische Gebrauch des Wortes πορνεία, das bei weitem an den meisten Stellen die Unzucht im Allgemeinen [1]) und zwar die außerhalb der Ehe begangene Unzucht zu bezeichnen pflegt. — Die Patristik im Großen und Ganzen scheint gleichfalls dieser Auffassung mehr geneigt als jeder andern. All' das vereiniget sich zu Gunsten der besprochenen Ansicht, die zu adoptiren nicht viel Ueberwindung kostet. [2]) — In einer Frage übrigens, die ob unüberwindlicher Schwierigkeit einer endgültigen Beantwortung immer harren wird, muß es gestattet sein, der Beantwortungen noch mehrere zu prüfen, zumal eine letzte Annahme nicht blos in der spätern Rechtsgestaltung der Kirche einen Halt fände, sondern zugleich die Bedeutung der conciliarischen Erstlingsthätigkeit ansehnlich erhöhen müßte. —

Subjektiv, weil der Geschichte widersprechend, ist die von Calvin beliebte Unterstellung, als habe das Verbot den auch bei den Heiden nichtmehr geduldeten Concubinat in's Auge gefaßt. — Einmal kann von direkter Abschaffung des Concubinates im römischen Reiche die Rede nicht sein; denn auch die lex Julia de adulteriis übte nur einen indirekten Zwang aus, da sie jenen gewisse Rechtsvortheile entzog, die eine gesetzliche Ehe verschmähten. — Ebenso verdient Beachtung, daß der Inhalt der drei früheren Verbote der mosaischen Gesetzgebung entsprach; warum nicht auch jener des vierten? Am schwersten jedoch fällt in's Gewicht, daß, wie sich bald zeigen wird, die Kirche der ersten

---

[1]) Vgl. Beispielshaber Reithmayr, Commentar zum Römerbr. (I, 29).

[2]) Wie selbst späterhin noch christliche Provinzen, obwohl ihnen seit längerem schon das Ev. war verkündet worden, das Verbot der „unsittl. Ausschweifung" nicht entrathen konnten, dafür liefert hinwieder einen Beleg der 4. Canon des Concils von Soissons (744): »similiter decrevimus, ut laici diversas fornicationes non faciant.« (Hartzheim tom. I. p. 58.) Doch möchte auch hier aus dem laici gefolgert werden dürfen, daß der Ausdruck fornicationes den wilden Ehen oder den bloßen Putativehen vermeint sei. Durchaus unzweideutig ist die außereheliche Unsittlichkeit als fornicatio den Laien untersagt im Pönitentiale Theodors n. XVI; den Clerikern und Nonnen daselbst n. XVIII.

Jahrhunderte überhaupt nicht das heidnische, sondern das jüdische Eherecht zum Unterbau des christlichen wählte. —

Die Annahme des Heinsius und Ittig, welche πορνεία mit πορνικὴ θυσία identificiren, darin also eine Verzichtleistung auf den Prostitutionserwerb[1]) angedeutet wähnen, kann bezüglich ihrer Unbegründetheit keinen Zweifel gestatten. Es ist nicht nöthig, daß man sich zu dem Idealismus Stolbergs von den heroischen Tugenden der ersten Christen bekennt, um eine Auffassung zurückzuweisen, welche die Reihen der Bekenner gerade durch den Abschaum des Heidenthumes vermehrt werden ließe.

Bestimmter als die Genannten erklärt das „monstrum doctrinae" seiner Zeit, der gelehrte Salmasius, daß in der Porneia nicht allein das Opfer aus dem Prostitutionserwerbe verboten sei, sondern das Prostitutionsgeschäft selber.[2]) —

Mehr vage hinwiederum conjicirt Olshausen, es sei vor der „größern Freiheit" gewarnt worden, welche Griechen und Römer in geschlechtlichen Verhältnissen sich herausgenommen. Der Ausdruck πορνεία würde demzufolge nicht blos grobe, sondern auch feinere Unzuchtsünden in sich begreifen. Es werde den Heidenchristen größere Sorgfalt und Achtsamkeit im Umgange mit dem weiblichen Geschlechte empfohlen, um den Judenchristen kein Aergerniß zu geben.

Aehnlich spricht Reuß[3]) vom Verbote solcher geschlechtlicher Verbindungen, welche ein feineres Gefühl verabscheute. Gewiß werde πορνεία etwas unter den Heiden ganz Unverfängliches, den Juden aber höchst Anstößiges gewesen sein,[4]) am ehesten solche eheliche Gemeinschaften, welche (nach jüdischer Vorstellungsweise) für blutschänderisch galten. Er stützt sich hiebei auf Hering,[5]) welcher vorzüglich die Ehe mit einem **heidnischen** Gatten in dieser Sparte unterbringt. Sonst wird das Verbot „der Ehe in zu nahen Verwandtschaftsgraden" hervorgekehrt von

---

1) Unter Bezugnahme auf Deut. XXIII, 18.

2) Er umschreibt πορνεία durch actis professionis meretriciae, in fornice stantis viri, vel mulieris mercede pacta prostitutae et omnium libidini patentis.

3) A. a. O. S 56.

4) Ebenda Anmerk. 2.

5) Hering D. H. in bibl. nova Bremensi. IV. p. 289 sqq.

dem talmudgewandten Lightfoot,[1]) von Hammond und Baur.

Und in der That — so geringhaltig die Probabilität ist, welche Olshausen für seine Combination zu erbringen vermöchte; ungemein einladend hat Schegg[2]) dargethan, daß in dem Verbote der πορνεία die Regelung **ehelicher** Beziehungen gegeben ist. — Zwar will Reischl bezweifeln, ob für πορνεία der engere Sinn einer blutschänderischen Heirath nachweisbar wäre. — Auch Weinhart findet es allerdings höchst wahrscheinlich, daß die „Ehen in verbotenen Verwandtschaftsgraden" gemeint sind; doch bleibt er immerhin unentschlossen, die zweite Alternative — von der πορνεία im weitesten Sinne — fallen zu lassen, während Hake gar nur in der schwachen Analogie der vier Punktationen mit den noachischen den stärksten Halt für die erstere Anschauung sieht. — Haneberg[3]) bestimmt nicht näher, wie sich das πορνεία des Synodaldecretes zu dem noachischen Gebote des גלוי עריות (der Schambedeckung) in Bezug setze. —

Schegg aber wagt den jedenfalls gerechtfertigten Versuch, aus der Erklärung des Wortes πορνεία im Munde unseres Herrn auch an gegenwärtiger Stelle über dessen Sinn ein Licht zu gewinnen. — Aus dem Lehrvortrage der Bergpredigt nun folgt ganz gewiß, daß Christus die im Naturrechte schon grundgelegte Unauflöslichkeit der Ehe wieder herstellen wollte. Folglich durfte der Scheidebrief bei dieser Voraussetzung nur dann ausgefolgt werden, wenn eine Ehe gar nicht zu Rechte bestanden hatte. Anders Christus, anders Moses. Letzterer[4]) hatte, sobald עֶרְוַת דָּבָר (das ἄσχημον πρᾶγμα der LXX) vorlag, den גֵּט bewilliget. Freilich hatte Rabbi Hillel,[5]) welcher das Repudiumslibell wegen beliebiger Ursache gestattet, die Licenz des Moses ohne Maaß erweitert. Erlaubt das gefeierte Schulhaupt doch, sogar um des Anbrennens der Suppe willen das eheliche Band zu lösen,[6]) und R. Akiba ver-

---

[1]) Chronic. p. 99.

[2]) Vgl. desselben Erklärung zu Matth. V, 32.

[3]) S. 37 auf 38 Anmerk. 2 a. a. O.

[4]) Deut. XXIV, 1.

[5]) Gittin cap. IX.

[6]) אפילו הקדיח תבשילו

willigt ein Gleiches, sobald der Mann eine Andere schöner findet.[1]). — Nur R. Schammai hatte in gerechter Würdigung der „gesetzgeberischen“ Absicht die Bedingungsfälle auf Ehebruch und ähnliche grobe Laster eingeschränkt. Immerhin indeß hatte die Nachsicht des Moses mit der jüdischen Herzenshärte das heiligste Bindemittel der Gesellschaft gelockert. Wenn Christus dasselbe unverbrüchlich festigen wollte, so mußte er deßhalb auf die Frage der grübelnden Pharisäer (Schamäaner), was ערוה דבר wäre, die Antwort haben: „ערות דבר הני הדבר ערוה.“[2]) Was „ע"ד“ wäre, hatte Moses unbestimmt gelassen; daher der berüchtigte Schulstreit zwischen den Jüngern Hillel's und Schammai's. Nunmehr aber hatte Jesus mit einem unvergleichlichen Wortspiele alle Zweifelsfäden durchschnitten; denn was "ד"ע" sei, mußte dem Leviticus[3]) gemäß über jeden Zweifel erhaben sein. Es war ein matrimonium invalidum, nicht blos illegitimum; es begründete sonach eine *πορνεία* (senut oder thasnut); nimmermehr aber eine *μοιχεία* (naphuph). — Das verhehlten sich auch spätere jüdische Theologen niemals. Im zweiten Traktate der seder nasihim, den כתובות[4]) steht zu lesen: . . . . . „Findet man aber am geschändeten Mädchen ein "ד"ע", oder ist sie sonst nicht tüchtig, in die Gemeinde Israels zu kommen, so darf der stuprator sie nicht behalten.“ Könnte das "ד"ע" als imped. dirimens präciser gezeichnet sein? — Hören wir noch Maimons[5]) Definition von "ד"ע", um das Gesagte bestätiget zu finden! „Jegliche Frau, mit der eine Beiwohnung gesetzlich unstatthaft ist und um derentwillen Einer sein Leben verwirken würde, kurz Alles, was die Parasche אחרי בירת in sich beschließt, heißt עריות und ein Einzelnes hiervon ערוה, so Mutter, Schwester, Tochter u. dgl.“[6]) Am beweiskräftigsten bleibt übrigens

---

1) Biesenthal, Literaturblatt des Orientes S. 736.

2) Schegg a. a. O. 1. Bd. S. 459.

3) capp. XVIII und XX, 11—20 macht die Blutverwandtschaft in directer Linie durchaus, in transverser Linie aber bis zum zweiten Gliede (jedoch mit besondern Ausnahmen) eine bereits abgeschlossene Putativehe rückgängig.

4) cap. III. lin. 5.

5) הלכות אישות cap. I.

6) Den vollständigen Katalog der Verwandtschaftsgrade, welche laut Talmud die Eheschließung annulliren, s. bei Mayer a. a. O. S. 282—284.

stets das "מלבד דבר ע״" des Rabboni κατ᾽ ἐξοχήν.[1]) — Macht man mit der unausweichlichen Annahme Ernst, daß die christliche d. h. Christi Doctrin über die Ehe in allen christlichen Kreisen, heiden- und judenchristlichen, eingebürgert werden wollte; so besteht kein Zweifel, daß die Grundlinien des jüdischen Eherechtes — denn laut der Bergpredigt wollte Christus auch in Ansehung der Ehe das **mosaische** Gesetz erfüllen — allgemach den Heidenchristen ins Bewußtsein einzuführen waren. Und so liegt die Annahme nicht ferne, wie der Herr den fragenden Juden, so werden seine Apostel jetzt den Heidenchristen erklärt haben, was sie als "ע״ד" zu vermeiden hätten.

Daß allzunahe Verwandtschaft[2]) ein hieher gehöriges Moment bilden müßte, dürfte aus Vorstehendem klar sein.

Aber gewiß war dann auch die heimliche Schwängerung durch einen Dritten vor Eingehung der Ehe[3]) ein solches Hemmniß. Denn wurde auch die Steinigung als Strafe der Deflorantion niemals in Vollzug gesetzt,[4]) so blieb doch die Auflösung der Ehe nicht aus, sobald das Vergehen offenkundig geworden[5]); war hier doch der hypothetische Consensus nicht vorauszusetzen. Ja daß "ע״ד" auch in letzterer Bedeutung mit πορνεία korrespondire, leuchtet schon aus der ursprünglichen Bedeutung von ערירת = nudatio pudendorum = scortatio impura et impudica[6]) ein. Und stößt

---

[1]) Oswald „dogmatische Lehre von den hl. Sacramenten" 2. Bd. S. 421 ff. äußert sich mißbilligend über Scheggs Deutungsweise des πορνεία, zunächst freilich nur in der Stelle Matth. V, 32, sowie XIX, 9; doch sind die Folgen hievon auch für das πορνεία unseres Ortes unvermeidlich. — S. 426 ff. stellt der Verfasser einen neuen Lösungsversuch an: das Verbum ἀπο(δια)λύειν soll nämlich das eine Mal in der Bedeutung scheiden (verstehe von Tisch und Bett), das andere Mal in der von lösen (verstehe das eheliche Band) gebraucht sein. Es erhellt auf den ersten Blick, daß die Schwierigkeit dadurch nicht gehoben, sondern nur verlegt werde — vom späteren πορν. auf das frühere ἀπολύειν, davon nichts zu sagen, daß πορνεία niemals mit μοιχεία identisch wird.

[2]) Sollte aus 2 Reg. XIII ein Einwand wider das mosaische Gesetz erhoben werden, so ist zu bedenken, daß die Thamar entweder mit dem Inhalte des Gesetzes nicht vertraut war, oder aus Angst oder aus List log.

[3]) Deut. XXII, 23—29.

[4]) Vgl. Döllinger „Christenthum und Kirche" S. 392 ff.

[5]) Proverbia VI, 34 u. 35.

[6]) cfr. Buxtorf, lex. chald. sub vocabulo ערירת.

man sich etwa daran, daß den Heidenchristen ein Kriterium der Ehe- ungültigkeit wäre zugemuthet worden, was in der spätern Kirche diese Bedeutung nichtmehr hatte; so müßten die gesunkenen Ehe- verhältnisse im Heidenthume die Erklärung geben, sie, die höchstens durch die höchst gespannten Forderungen moralischer Unbescholtenheit zu heilen waren. —

Geht *πορνεία* = "ע״ד" auf jede ungesetzliche Ehe, so würde schließlich das Verbot der Ehe mit Ausländerinnen[1]) um so weniger auszunehmen sein, als eine derartige Fleischesgemeinschaft geradezu Hurerei hieß, also recht wohl in die Vorstellung einer turpitudo = ערירות sich einfügte. — Von der Strenge, womit dieß Gesetz in Israel gehandhabt wurde, berichtet die Schrift bei mehr als Einem Anlasse.[2]) — Uebrigens eine exclusive Anwendung hielt bereits die alttestamentliche Praxis ausgeschlossen.[3]) Denn Ehebündnisse werden nur untersagt in der Richtung gegen die Canaaniter, Hethiter, Jebusiter u. s. w.[4]) Hienach kann es schwerlich auffallen, daß in einzelnen Fällen bald auch Christen mit Nichtchristen eine eheliche Verbindung eingingen. Unzuläßig wäre nur die Behauptung, der Apostel habe 1. Corinth. VII, 12 hinsichtlich des Abschlusses gemischter Ehen einen Rath ertheilt. Im Gegentheile sind es bestehende Mischehen, welche dort besprochen werden; Fälle, in denen Eines, Gatte oder Gattin, das religiöse Bekenntniß wechselte. Bezüglich einer erst entstehenden Mischehe aber ertheilte auch Paulus nicht seinen Rath, sondern verkündigte er die offenbar vom Geiste des Herrn überkommene Weisung, es möge geheirathet werden „nur im Herrn."[5])

An die weitern Beschränkungen des mosaischen Eherechtes, wie daß keine feile Dirne und kein feiler Bube geduldet werde unter den Söhnen und Töchtern Israels;[6]) das Verb t der Bestialität;[7])

---

[1]) Deut. VII, 3. 3 Reg. XI, 2. 1 Esdr. IX, 12.

[2]) 1 Esdr. X, 2-5. 10 u. 11. 17-19. 2 Esdr. XIII, 23, 25, 26. — Klage des Malachias II, 13.

[3]) Deut. XXI, 10.

[4]) Exod. XXXIV, 16.

[5]) 1 Corinth. VII, 39 u. 40.

[6]) Deut. XXIII, 18.

[7]) Levit. XVIII, 23. XX, 15 u. 16.

endlich jenes der Begattung mit Blutflüssigen [1]) wurde jedenfalls nicht gedacht, als man im Decrete die πορνεία ächtete, für welche nach gegenwärtiger Darlegung die Uebertragung Concubinat (vom Standpunkte des judenchristlichen Eherechts aus) am meisten zutreffend wäre: Die letzterwähnten Ausschweifungen betreffen Sünden wider das Naturrecht; sie brauchten daher nicht auch noch auf dem Wege positiver Gesetzgebung der allgemeinen Einsichtnahme unterbreitet zu werden. — Umgekehrt wäre der Gebrauch von πορνεία als Bezeichnung einer widerrechtlichen, und weil ungesetzlichen auch ungültigen Ehe — eines Concubinates — nichts gerade Vereinzeltes. Bemerkt doch Theodoret, [2]) es müsse im Hebräerbriefe mit πόρνος eine derartige Vorstellung verknüpft werden, weil Esau sich mit Ausländerinnen vermählt hätte. [3]) Selbstverständlich dürfte man keines Falls auch jene positiven Bestimmungen des jüdischen Eherechts, welche dem Juden als Glied der Messiasnation in soteriologischer Propädeutik gegeben wurden, in den Kreis der hier verbotenen πορνεία hereinziehen; die Leviratsehe und ähnliche Einrichtungen bestanden überhaupt zufolge directer Anordnung; das Apostel- oder richtiger Synodaldecret aber enthielt nur prohibitive Bestimmungen. —

Ueberzeugt, daß mit dem Verbote der πορνεία ein Reis des mosaischen Ehegesetzes dem Heidenchristenthum inoculirt wurde, läßt Gams [4]) die weitere Möglichkeit offen, es habe zugleich der Polygamie begegnet werden sollen. Indeß mußten die Heidenchristen auch bei dem gedrängtesten Religionsunterrichte doch mit den hieher gehörigen Aussprüchen des Heilandes [5]) längst bekannt worden sein. Andrerseits war die Polygamie in keiner Weise unter die Vorstellung einer πορνεία zu bringen, da Moses die Vielweiberei nachgesehen, und Könige wie David und Salomon Harems unterhielten.

Sicherlich irrthümlich aber behauptet Schwegler, [6]) unter πορνεία sei die Deuterogamie zu verstehen. — Denn das von ihm

---

1) l. c. XVIII, 19. XX, 18.
2) comment. in ep. ad Hebraeos c. XII, v. 16.
3) Genesis XXVI, 34.
4) A. a. O. S. 65.
5) Matth. XIX, 6; Marc. X, 7—12.
6) Das nachapostolische Zeitalter 1846. 1. Bd. S. 126 u. 127.

angerufene Zeugniß des Athenagoras[1]) kann nicht als Collectivausdruck des kirchlichen Urtheiles seiner Zeit gelten, wie das ebenso unanfechtbare des Hermas[2]) von der Erlaubtheit der zweiten Ehe beweist. — Zudem hat Schwegler übersehen, was seiner Aufstellung allen Halt entzieht, daß selbst jener rigorose Apologete sich der Ausdrücke *μοιχεία* beziehungsweise *μοιχός* bedient, weßhalb auch sein Document **nicht** erhärtet, daß unter *πορνεία* jemals die **successive** Bigamie wäre verstanden worden. — Schwegler[3]) thut sich etwas darauf zu Gute, daß bei dem Gegensatze, den Hermas im Vergleiche mit einem Athenagoras und Theophilus darstelle, seiner Hypothese gemäß auch die *πορνεία* gleich den übrigen verbotenen Dingen als ein Adiaphoron erschiene. Allein unterstellt man die beiderlei Verbote ihrem gemeinschaftlichen Gattungsbegriffe Enthaltsamkeit, so wird ihr adiaphoristischer Charakter bald verschwinden, wie überdies auch die zweite Ehe von der Kirche zu keiner Zeit gleichgültig betrachtet wurde.[4]) — Scheinbar mit mehr Grund könnte Athenagoras an derselben Stelle gegen die Erklärung von *πορνεία* als einem Conglomerate jüdischer Ehehindernisse insoferne angezogen werden, als er versichert: „Jeder von uns erachtet für sein Weib diejenige, welche er nach den von euch (den Kaisern) gegebenen Gesetzen geheirathet hat, als Ehegattin, um Kinder zu erzeugen.“ Dies und noch ein paar andere Zeugnisse des Alterthums, welche vom Verfasser des Briefes an Diognet[5]) und von Tertullian[6]) herrühren, riefen die Vermuthung hervor, das Christenthum habe bereits im römischen Rechte eine Ehegesetzgebung vorgefunden, welche der seinigen eine angemessene Grundlage sicherte.[7]) Gleichwohl sagen die Citate nicht mehr aus, als daß die Christen sich auch den bürgerlichen Gesetzen fügten, so

---

1) Legatio cap. XXXIII.

2) Pastor II, 4, 4; III, 5, 3. — Die homogene apostolische Lehre in diesem Punkte erhellt aus Römerbr. VII, 2 im Zusammenhalte mit 1 Corinth. VII, 39.

3) A. a. S. 126.

4) cfr. zuletzt noch cap. 1, 3. X. de secundis nuptiis. (4, 21.)

5) ep. ad Diognetum, cap. V.

6) Apologeticus cap. XXXIX.

7) Permaneder, Handb. des Kirchenrechtes. 4. Aufl. S. 643 § 372.

daß sie äußerlich hierin den andern Staatsbürgern gleichkamen. Der gelehrte Vallarsius findet deßwegen gedachte Aeußerungen insoweit nicht zu beanstanden, als der Hauptunterschied zwischen der römischen und christlichen Ehe — der sakramentale Charakter — von Christus, nicht von den Christen sei gesetzt worden; andrerseits die tabulae nuptiales allerdings nach römischer Anordnung gefertiget wurden,[1]) auch die Scheidung nach römischem Regulative vollzogen ward.[2]) Im Uebrigen jedoch hatte die christliche Ehe ihre von den weltlichen Verordnungen unabhängige, kirchliche Seite, wie schon aus einem ignatianischen Sendschreiben[3]) hervorleuchtet: „für die Brautleute beiderlei Geschlechtes ziemt es sich, unter Zustimmung des Bischofes die Ehe einzugehen, damit sie nach Gottes Willen abgeschlossen werde und nicht nach Maaßgabe der Begierlichkeit." — Athenagoras selbst läßt die wesentliche Differenz zwischen christlicher und heidnischer Anschauung betreffs der Fortpflanzung des Fleisches ersehen, wenn er am genannten Orte die Virginität anpreist, während sie doch den Heiden gemeiniglich eine Thorheit schien. Wie unfähig überhaupt die heidnischen Veranstaltungen sich erwiesen, etwa auch nur vorbereitend die geschlechtlichen Beziehungen im Christenthume zu regeln, angesichts der ungleich vollkommenern im Mosaismus, vermag eine kurze Vergleichung darzuthun. Es ist nicht gefordert, das haarsträubende, aber bei dem Ernste des Erzählers gewiß nicht übertriebene Sittengemälde heidnischer Zustände wiederzugeben, welches Justin[4]) in seiner ersten Vertheidigungsschrift an Antoninus Pius der Nachwelt aufbewahrt. Man bedenke nur, daß die Verwandtschaft, die bei den alten Griechen in der That kein Ehehinderniß begründete,[5]) eben um diese Zeit auch bei den Römern alle Bedeutung verloren hatte. Denn gerade um diese Zeit (49 n. Chr.) war es, daß der Senator Vitellius unter Hinweisung auf die Bräuche anderer Völker die Ehe des Claudius mit seiner leiblichen Nichte Agrippina durch Senatsbeschluß legitimiren ließ.[6]) — Berufe

---

[1]) Tertull. ad uxorem. lib. II. cap. 3.
[2]) Justin. apol. 2. am Anfange.
[3]) ep. ad. Polycarp. c. V, sub finem.
[4]) apolog. I. p. 61. C. (Maur. edit.)
[5]) Vgl. Lübker a. a. O. S. 284.
[6]) Tacit. annales XII, 5 u. 6.

sich Niemand auf Abraham und Sara! Beide lebten vor dem Gesetzgeber Moses. Entgegne Niemand, der Scheidebrief decke gerade im mosaischen Ehesystem eine Blöße auf. Auch die Griechen [1]) theilten diese Unsitte, und nicht minder die Römer. [2]) — Und hinzugenommen, daß die neue Weltreligion unter noch entsittlichteren Heidenvölkern Wurzel fassen sollte, so müßte wohl die Uebertragung mosaischer Rechtsschranken für Neophyten solcher heidnischer Abstammung wo möglich noch dringlicher erschienen sein. Theodoret [3]) betheuert nämlich nicht nur, daß die Aegyptier und Kananiter all' den Lastern gefröhnt hatten, vor welchen Israel Levit. c. XVIII gewarnt wurde; sondern daß die Perser an ihren Schwestern, ja sogar an ihren Müttern und Töchtern Incest verübten. Außerdem würde eine Ehe, bei deren Abschließung die Grenzen des Blutes nicht überschritten würden, den erhabensten Typus verläugnen, welcher für die Ehe nur immer aufgestellt werden konnte, den Typus der Verbindung Christi mit seiner Kirche. [4]) Wie diese sich zur denkbar innigsten Vereinigung zusammenschlingen, ohne gleicher Natur und Wesenheit, ohne desselben Fleisches und Blutes zu sein; so mögen ehelich sich Persönlichkeiten begegnen, deren natürliche Verschiedenheiten möglichst geschärft sind. In den Eigenschaften des Geistes und Herzens jedoch sollen sie sich berühren, zumal in Hinsicht des religiösen Bekenntnisses sich einig wissen. Die contumelia creatoris stand bei gemischten Ehen zu besorgen; [5]) wie wohlthätig wirkte da zumeist das impedimentum cultus disparitatis, was wohl dem Mosaismus, nicht aber dem Heidenthume abzuborgen war! Was endlich hätte das Heidenthum dem Mosaismus an die Seite zu stellen, das für die hohe Vorstellung von der Heiligkeit der Ehe eine so verlässige Bürgschaft erwarten ließ, als das Eine bis auf Christus gültige Institut der Eiferwasser? [6])

Spräche indeß auch die geschichtliche Continuität dafür, die Heidenkirche werde an der Mitgift der aus der Synagoge abgelösten Mutterkirche ihren Antheil zeitig empfangen haben, so wollen doch

---

1) Lübker a. a. O. S. 85 (hinsichtlich der ἀπόπεμψις).
2) Ebenda S. 268 (Artikel divortium) und S. 842 (Artikel repudium).
3) Ad Levitic. cap. VIII, n. 24.
4) ep. ad Eph. V, 23.
5) 1 Corinth. VII, 12; 2 Corinth. XVI, 14.
6) Exod. XX u. Num. 5.

Viele [1]) in dieser Sache statt der Immanenz nur ein Verhältniß der Emanenz zwischen beiden Schwesterkirchen anerkennen, indem sie

§ 25.

die 4 Verbote des Decretes und die sogenannten 7 noachischen Verbote

miteinander in Verbindung setzen und schließen, durch deren Annahme sei die heidenchristliche Kirche in dasselbe Verhältniß zur judenchristlichen Kirche getreten, wie das Proselytenthum zu Alt-Israel. [2])

Zwar beziehen sich die Vertreter dieses Vorurtheiles, unter ihnen Buxtorf, [3]) Buddeus, [4]) Selden, [5]) Olshausen 2c. 2c. insgemein auf etwelche rabbinische Ueberlieferungen; denn es gibt deren, welche die Frage, wer ein גר תושב sei, dahin beantworten: „Jeder, der die Gebote der Noachiden annimmt.“ [6]) Aber — indem am citirten Orte fortgefahren wird: „Andere hingegen behaupten, ein Proselyt-insasse heiße, wer vom Aas genießt, (das doch Levit. XXII, 8 verpönt ist), und wer alle mosaischen Vorschriften annimmt mit Ausschluß der Einen gerade beregten, weßwegen R. Salomon zu Deut. XXIV, 14 schreibt: Jener ist ein Proselyt des Thores, welcher Aas ißt“ — — erscheint so zu sagen schon die Quelle gedachter Hypothese verstopft. Somit stünde, selbst eine Vereinbarung zwischen den beiderlei Verboten als möglich vorausgesetzt, noch in Frage, ob sie den Eintritt in das Proselytenthum begleiteten. Uebrigens, wenn die Resultate neuester Forschungen die Vorfindlichkeit des Blutverbotes und ähnlicher Gesetze selbst bei solchen heidnischen Völkern nachweisen, welche niemals mit den Juden Fühlung hatten, so können Spuren einer primitiven Offenbarung, welche auf den zweiten Stammvater der Menschheit leiten, doch nicht übersehen und muß wohl angenommen werden, daß wenigstens diese Rudimente einer staatlichen Ord-

---

[1]) Gieseler, Kirchengeschichte 1. Bd. S. 88. 3. Aufl. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters. S. 185. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche. S. 117.

[2]) So außer den vorher Genannten noch Baumgarten a. a. O. II. S. 149. — Reuß a. a. O. S. 56.

[3]) lexicon talmud. p. 603 sqq.

[4]) Hist. vet. testament. I p. 156.

[5]) De jure nat. et gent. p. 117 sqq.

[6]) Massechet, Aboda Sarah fol. 64 column. 2 sqq.

nung den aus oft grauenhafter Versunkenheit dem Judenthume zueilenden Heiden nahegelegt blieben.[1])

Die andere Debatte entspinnt sich darüber, ob 4 unter den 7 noachischen Verboten den 4 des Decretes congruent oder blos ähnlich seien. Nun wird aber Niemand den Unterschied verkennen, welcher zwischen dem Verbote der Idolothyten in specie und jenem der עבודה זרה (des Götzenkultes) in genere obwaltet. Einen ähnlichen Fortgang bekundet das allgemein gehaltene Verbot des Genusses vom אבר מן החי (Glied vom Lebendigen) entgegen dem Sonderverbote des *πνικτόν*. Im 5ten der angeblich noachischen Canonen, dem Verbote des שפיכות דמים (Blutvergießens) wird wohl das Blutvergießen, nicht aber das Blutgenießen, so unzweideutig wie in der *ἀποχὴ τοῦ αἵματος* untersagt. Und ganz nach Erwarten stellt sich die gleiche Verschiedenheit zwischen גלוי עריות (Verhüllung der Nacktheit) und zwischen *πορνεία* dar.

Bei aller Aehnlichkeit zeigen sonach beide Gesetzgebungen doch nur das Verhältniß von Potenz und Quadrat; es sind höchstens Ansätze in dem noachischen Satzungsgefüge, welche im Decrete sich völlig ausgewachsen haben. — Wäre der Rückblick auf die gesetzgeberische That des Noe für die Väter bestimmend gewesen; hätte man die Heidenchristen mit den Proselyten des Thores parallelisiren wollen, so müßte, wie Meyer entgegenhält, erst der Umstand aufgehellt werden, daß nicht auch die übrigenden drei Verordnungen hinsichtlich der דינין (Obrigkeit), des ברכת השם (Anrufung des Namens (Gottes)) und des גזל[2]) (Raubes) in unveränderter oder wenigstens veränderter Form wiederholt wurden. — Soll endlich das Simile, welches die Heidenchristen den Proselyten des Thores vergleicht, nicht allzustark hinken, so müßte man doch auch für Proselyten der Gerechtigkeit auf dem neuen Religionsgebiete eine Stelle ausfinden; aber dazu wurde der Versuch noch nie gemacht.

Ueberdies hat die bekämpfte Auffassung auch nicht Einen der

---

1) Sepp a. treff. O. hat die analogen Verfügungen mehrerer Gesetzgeber in Kürze zusammengestellt. Hier finde übrigens auch eine Aeußerung Muhammeds Erwähnung; (in der 6. Sure) „Aas, Teresa, vergossenes Blut (und auch Schweinefleisch) sei und bleibe verboten; denn das ist Unrath oder Unlauterkeit, worüber der Name eines Gottes beschwörungsweise ausgesprochen werde!“ (V. 146.)

2) Sanhedrin fol. 56 c. 1 u. 2.

alten Exegeten für sich. Der alexandrinische Clemens [1]) z. B. hebt, wo er über den Erlaß der Synode sich ausspricht, nichts Anderes hervor, als aus Begeisterung für die Enthaltsamkeit hätte diese den Heidenchristen aufgetragen, daß sie Abstinenz üben sollten vom Opferfleische, vom Blute, vom Erstickten und von der Porneia. —

Auch Schneckenburger [2]) entscheidet sich gegen die Conjektur einer Bezugnahme auf die noachischen Gesetze, freilich aus keinem andern Grunde als weil in Sachen der Convenienz die Willkür nicht bei Seite zu halten sei, daher nach keinem festen Prinzip geforscht werden dürfe. Nun daß bei Gestaltung des Wie der Fastenordnung und Disziplinarstatuten der conventionelle Gesichtspunkt mitberücksichtiget ward, läßt sich zum mindesten nicht anstreiten. —

Eine letzte Entgegnung macht Neander [3]) geltend. „Wäre das Decret nur die reine Uebertragung der den Proselyten des Thores auferlegten Gebote gewesen, so würde man doch wohl an die Heidenchristen, unter denen manche ehemalige Proselyten des Thores sich befanden, nur die Aufforderung erlassen haben, daß Alle den Anordnungen sich unterziehen sollten, welche bisher schon von jenen Proselyten waren beobachtet worden."

So gewiß die vier Bestandtheile des synodalischen Abstinenzverbotes nicht jüdische Proselytenmacherei bezweckten, so gewiß verfolgten sie nicht vornehmlich die Aufgabe, der in den Heidenchristen fortglimmenden Anhänglichkeit an den Götzenkult in den Weg zu treten. [4]) Denn will auch nicht geläugnet werden, daß Unmäßigkeit und Unzucht sich wie ein rother Faden durch den Götzenkult zogen, so wäre doch z. B. das πνικτόν kaum als so hervorstechendes Element einer Opferveranstaltung anzusehen, daß es um deßwillen hätte abgeschafft werden sollen.

Was der erste Blick auf die Gesammtheit der Verbote entdeckt, ist vielmehr unbestreitbar der Grundton der Entsagung (ἀπέχεσθαι) vom Fleische (εἰδωλοθύτων, αἵματος, πνικτοῦ) =

---

[1]) Paedagog. lib. II. cap. 7.
[2]) A. a. O. S. 73 ff.
[3]) A. a. O. S. 768 Anmerk. 1.
[4]) Dies behauptete Spencer l. c. lib. II. dissertatio in actt. XV, 20; nach ihm nennt Peucer l. c. § 27 die vier fraglichen Materien perpetuas comites idololatrias.

Fasten und von der Fleischeslust (πορνείας) = Beherrschung des Geschlechtstriebes.

Und zeigen Geschichte und tägliche Wahrnehmung, daß die damals zu Jerusalem vereinbarte Fastenordnung und Regelung der Geschlechtsbeziehungen ([in einzelnen Orden totale] Abstinenz von Fleisch überhaupt und vom Blute; dauernder Rechtsbestand der vielleicht damals recipirten jüdischen Ehehindernisse) dem Wesen nach geblieben, so wird die wahre Absicht der Verfasser des Decretes nicht länger mehr verborgen sein und die exclusive Accommodationstheorie eines Augustin [1]) auf den geeigneten Werth zurückgeführt werden können. —

Wie nothwendig es war, daß die Synode in Regelung der geschlechtlichen Verhältnisse vorging, wurde auseinandergesetzt.

Nun frägt es sich noch: welche Zustände fand die Synode vor, um sich auch zu einer asketischen Maaßregel veranlaßt zu sehen?

Auch dem Heidenthume war das Fasteninstitut nicht unbekannt. [2]) Weil es aber mit der Deisidaimonie zusammenhing, so hatten die übergetretenen Heidenchristen begreiflich diese Uebung bald verlassen, ohne etwa die Reihe jüdischer Fasten dafür einzutauschen, da nicht einmal die Proselyten des Thores selbe zu halten pflegten. — Während die Judenchristen wohl auch hierin der jüdischen Disziplin folgten, weiß die Apostelgeschichte auffallender Weise z. B. vom heidnischen Monotheisten Cornelius einen verwandten Zug nicht zu berichten. Sie gedenkt nur seines Betens und Almosengebens. [3]) — An zwei späteren Stellen [4]) werden (abgesehen von den für Juden selbstverständlichen ἀποχαί) nur seitens der Aeltesten Antiochiens und des Apostelpaares Paulus und Barnabas noch weiters νηστεῖαι rühmend aufgeführt. — Aber den Heidenchristen wird ἀποχή — Abstinenz — was auch die νηστεία haltenden Heiden nicht gekannt hatten, zum

[1]) Contra Faustum lib. XXXII, cap. 13. Bezüglich der 3 Fastenbestimmungen zollt ihm auch Gams seinen Beifall a. o. a. O.

[2]) cfr. Hieronymus, adversus Jov. lib. II. tom. IV. p. 205–206. Leo I., sermo 77 de jejunio Pentec. c. 2. Tertull. de anima, c. 48. Cyrill. Alex. contra Jul. lib. VI. c. 19.

[3]) actt. X, 4.

[4]) ibid. XIII, 2 u. 3; XIV, 22.

ersten Male erst von der Synode aufgetragen.[1]) — Den dogmatischen Beweis anzutreten, daß Fasten nach seinem Doppelarme — der νηστεία und ἀποχή — wie ein integrirendes Moment im Heiligungsverlaufe[2]) früher oder später auch der Heidenkirche zuzumuthen war, kann hier nicht des Ortes sein. — Daß die Kirche aber die Handhabe dieser Abtödtung nicht von sich wies, ward durch ihre Hirtenklugheit so gefügt, welche die beiden Extreme des Laxismus und Rigorismus gleich entschieden zu verhüten suchte. — Wie auch späterhin nicht dem Einzelnen das Maaß des Fastens freigelassen ward, beweist sattsam der Hirte des Hermas.[3]) — Wer aber gleichwohl ungläubig den Kopf schüttelt, daß man die Heidenchristen schon damals mit einem Fastenpatent hätte behelligen wollen, nachdem doch kaum ein modus vivendi für beiderlei christliche Gemeinden gefunden wurde; der bedenkt nicht, daß die Heidenkirche keine unterdrückte Provinz war, daß sie im Gegentheile frei sich zum Anschlusse erboten und darum für gesetzgeberische Reformen gewiß sich auch empfänglich zeigte. Sie konnte dieß um so leichter, als die Urheberin des Gesetzes, weil selbst an Zeiträumlichkeit gebunden, ihr für jeweils nöthige Abänderungen sicherste Gewähr bot.

Am Schlusse der Betrachtung des Decretes ahnt man, mit welcher Genugthuung seine Verfasser auf das Ergebniß der Verhandlungen zurückschauen durften. — Die Licenz der Legalienbeachtung seitens der Judenchristen ward gar nicht angefochten;[4]) den Heidenchristen ward das Dogma von der Freiheit proklamirt; wohl-

---

[1]) Mattes im Kirchenlex. (Artikel Fasten 3. Bd. S. 910 ff.) behauptet und beweist, daß die jerusalemische Synode das erste Fastenedict veröffentlichte.

[2]) Luc. II, 37 bildet Fasten einen Theil des Cultus. — Ueber seinen Zweck cfr. Basilius orat. I. de jejunio, desgleichen die praefatio quadragesimae und den hymn. quadragesimae ad matutinum.

[3]) Pastor, similitudo V, 3.

[4]) cfr. actt. XXI, 20. Reuß (S. 56) erschließt aus vorstehender Stelle, die Fortgültigkeit des „Gesetzes" sei actt. XV, 29 schweigend zugestanden worden. Ältere Theologen wie Carpzow, Pfaff, Benzel, Mark, S. J. Baumgarten, Klemm und Crusius hätten jenes Verhältniß durchaus schief gefaßt und mißverstanden. Es kömmt hier zuletzt eben Alles darauf an, zwischen nationaler und confessioneller Rechtsgültigkeit gehörig zu scheiden.

thätige Disziplinarvorschriften sorgten fortan für eine gesunde Entwicklung der individuellen Religiosität gleichwie jener der Familie.

Aber verbietet denn nicht die Adresse des Rundschreibens, welche nur an die Heidenchristen Syriens und Ciliciens, nicht einmal an die jungen Christengemeinden von Pisidien und Pamphilien lautet, demselben gewissermaßen einen öcumenischen Charakter beizumessen?

Der vigente Usus, wie er dem nächsten Abschnitte zufolge aller Orten der Verbreitung des Decretes auf dem Fuße folgte, wird unwiderleglich klar es an das Licht bringen, daß die Encyclica von Jerusalem her vor keinem Schlagbaume zurückgewichen.

Nur mögen zuvor noch einige Worte Platz greifen über

§ 26.

das Idiom des Decretes.

Ohne Bedenken wird zugegeben werden, daß die Verhandlungen aramäisch geführt wurden, das Decret aber in's hellenistische Sprachidiom übersetzt ward. Das Schreiben war ja an die in der sogenannten Diaspora Lebenden gerichtet, welche den hellenistischen Bastarddialekt sprachen — die *κοινὴ γλῶσσα τῶν Ἑλλήνων*.

Da der Gräcismus ebensosehr auf sprachlichem, wie das Römerthum auf politischem Gebiete die damalige civilisirte Welt beherrschte, so vermochte nur ein gräcisirtes Rescript in immer weiteren Kreisen zur Anerkennung zu gelangen. Schon die äußere Form konnte dann ein Symbol sein für die endgültig durchbrochene jüdisch-nationale Engherzigkeit. — In diesem Sinne äußert sich Baumgarten, es könne schwerlich bezweifelt werden, daß die Brüder aus den Heiden in der Wahl der griechischen Lesezeichen sogleich den Eindruck wahrhaft brüderlichen Sinnes empfangen sollten, da im Uebrigen die Zuschrift ja vom Heerde des Hebraismus ausging. Dieser Eindruck mußte erhöht werden durch die herzlichen Begrüßungsformeln *χαίρειν* und *ἔῤῥωσθε* zu Anfang und Ende des Briefes.[1]) Könnte man auch erstere mit Grotius

---

[1]) actt. XV, 23. — Zur Erklärung führt Wettstein die Regel Artemidors an: *ἴδιον πάσης ἐπιστολῆς τὸ χαίρειν καὶ ἔῤῥωσο λέγειν*.

als eine Nachahmung des jüdischen שלום ansehen, so entspricht doch letztere nicht den bei den Juden üblichen Scheidegrüßen.[1]) Es lag also auch hierin eine Anbequemung an außerpalästinensische Sitten. — War der Gebrauch der aramäischen Sprache auf der Synode, wie er sehr wahrscheinlich sogleich durch Paulus und Barnabas (welche nöthigenfalls dem Titus dolmetschten) angeschlagen wurde, eine captatio benevolentiae gegenüber den Hierosolymiten;[2]) so ingleichen die Uebersetzung des Decretes ins Hellenistische eine solche captatio benevolentiae gegenüber den Antiochenern und den in gleicher Lage mit ihnen Befindlichen.

Daß die Väter des Concils selbst dieses Opfer entgegenbrachten, wird noch weniger befremdlich erscheinen, wofern man erwägt, daß nur sie eine authentische und deßhalb hinreichend verbürgte Wiedergabe in dem fremden Idiome veranstalten konnten; wenn man deßgleichen hinzunimmt, daß der anbrausende Strom der hellenischen Kultur[3]) mitunter doch auch einige Dämme der Reaktion gewaltsam fortriß. — Da selbst Jakobus, der doch an Jerusalem gefesselt schien, sich einen griechisch-gebildeten Hermeneuten für seinen katholischen Brief hielt; warum sollten nicht die versammelten Presbyter und Apostel ihr Document ähnlichen Händen, etwa dem Judas und Silas, zu gleichem Zwecke anvertraut haben? Zudem liegt in dem gleichlautenden Eingange der beiden genannten Schriftstücke[4]) eine äußere Bestätigung für den hervorragenden Antheil des Jakobus an der Redaction des Decretes.

---

1) cfr. Tobias V, 16; namentlich auch ep. Jac. II. 16.

2) cfr. actt. XXI, 40 — XXII, 21. — Daß die Berathung in aramäischer Sprache gepflogen worden, läßt sich unter Anderm erschließen aus der unüberwindlichen Abneigung aller gesetzestreuen Juden wider das Einschleppen und Nähren fremdartiger Elemente, wovon die spätere Mischnah in Massechet Sotha IX, 24 den Nachweis aufbewahrt; aus der Vermeidung des griechischen Namens Πέτρος u. s. w.

3) Schon Nehemias (XIII, 23 sqq.) hatte ängstlich zu wachen über die Reinerhaltung des Hebräischen.

4) cfr. actt. XV, 23 mit ep. Jac. I, 1; auch actt. XV, 29 (διατηροῦντες ἑαυτούς) mit ep. Jac. I, 27 (ἑαυτὸν τηρεῖν).

IV. Abschnitt.

Die Folgen der Promulgation des Decretes.

§ 7.

Aufnahme des Decretes in Antiochien.

(Das Tröstliche der überbrachten Zuschrift. — Längerer Aufenthalt des Judas und Silas in Antiochien. — Ihre Rückkehr nach Ausübung des jus inspectionis.)

Die Gespanntheit der Erwartung auf die in Jerusalem getroffene Uebereinkunft spiegelt sich in der auch von Chrysostomus betonten Zusammenschaarung der antiochenischen Gemeindeglieder.[1]) Als die Boten mit dem Decrete angelangt, hielten sie eine Vollversammlung für das Erste und Nöthigste; die Mandatare hatten es nicht vergessen, das ja die Gesammtheit in Mitleidschaft gezogen war. — Leicht wird der Freudeneindruck begreiflich, welchen die Ablesung des Schreibens hervorgerufen. Zehrt doch Nichts marternder an der Brust, als die Ungewißheit in religiösen Dingen; sie verwandelt das Bewußtsein in eine Folterbank und die Gedanken in ebensoviele Foltergeräthe. Wer schätzt die Opfer, welche diese vormaligen Heiden brachten, um für ihre Seele endlich Ruhe zu gewinnen! Erst den innern Kampf der stolzen Vernunft mit dem demüthigenden Glauben, dann den Kampf mit liebgewonnenen äußern Verhältnissen! Und zuletzt wäre nur ein Scheinsieg oder vielmehr kein Sieg ihr Ersatz gewesen?! Die durch Paulus, Barnabas und Andere gepredigte Gnosis hatte sie angezogen; und nun wären auch diese als sophistische Halbchristen entpuppt worden?![2]) Die Bestimmungen des vielverzweigten mosaischen Gesetzes mochten ihnen, da sie den tieferen Sinn derselben nicht erfaßten, theilweise überflüssig; da sie die rabbinischen Zuthaten nicht zu unterscheiden vermochten, theilweise geradehin lächerlich vor-

---

[1]) actt. XV, 30 „συναγαγόντες τὸ πλῆθος ἐπέδωκαν τὴν ἐπιστολήν.“

[2]) Schon der Wortlaut des Decretes, „wir wollen euch weiter keine Last aufbürden“, läßt eine Furcht der Heidenchristen vor dem Legalienzwange voraussetzen; und doch nur ein paar Jahre später liehen die beschränkten (ep. ad Gal. III, 1) Galater den gleichen Einflüsterungen ein so geneigtes Ohr.

kommen. Und nun hatte der Judaismus es mehr als wahrscheinlich gemacht, daß diese ganze Bescheerung auch ihnen zufalle. In so entsetzlicher Gewissensnoth konnte nur vom Urquell des Trostes, vom Paraklet der Verheißung, eine ausgiebige Paraklesis entströmen. — Luther [1]) hat in der ihm eigenen kernigen Manier diese Wirkung so glossirt; „Wovon sind sie des Trostes froh geworden? Davon, daß Jakob aufgelegt hatte, sie sollten nicht Blut essen? Nein; das war nicht die Hauptsache; sondern das ist gesagt, daß sie die Jünger frei machten; darauf Paulus hart hielt und drang, und auch erlanget; das hat sie erfreut."

Natürlich wird hauptsächlich die Entlastung [2]) in solch angeangenehmer Weise berührt haben; doch mußte auch die Belastung mit den neuen positiven Schranken als süßes Joch empfunden werden, sobald nur erst die wohlthätigen Folgen sichtbar hervortreten konnten.

Für das correcte Verständniß der zugemittelten Tröstung [3]) ist Manches davon abhängig, wie die angegebene Propheteneigenschaft der tröstenden Judas und Silas genommen wird.

Cornelius glaubt sich ermächtiget, eine Bedeutung im weiteren Sinne zu statuiren: προφῆται = doctores, praedicatores et cohortatores. — Aehnlich restringirt Calmet, vermöge des Charisma der Auslegung [4]) hätten die beiden Ankömmlinge das Füllhorn der Tröstung ausgegossen. — Auf dasselbe läuft die Uebersetzung des Kuinöl und Schott hinaus, welche „παρακαλεῖν" zu dem Begriffe „unterrichten" ergänzen. — Zwar nennt Meyer diese Umbildung die unglücklichste. Allein indem er gegen die Interpretation der Vulgata mit Beza sich für das alterirende „Vermahnung [5]) ausspricht, müßte er gleich den Vorgenannten lediglich in actt. XIII, 15 einen Beleg erkennen und wie in V. 31 beim

---

1) Gesammelte Werke VIII. Bd. S. 1042.

2) Grotius commentirt (actt. XV, 31) „ἐπὶ τῇ παρακλήσει" durch »quod viderent libertatem ab apostolis probari.«

3) actt. XV, 31 und 32 steht παρακαλεῖν gerade so, wie 2 Corinth. VII, 7 im Sinne von: mit Freude erfüllen, trösten.

4) Wegen actt. XV, 27.

5) „Ueber die im Briefe enthaltene Vermahnung freuten sie sich, die ja einen so ganz andern Geist und Inhalt hatte, als die Forderung der Gegner."

Substantivum, im nächsten Verse auch beim Verbum die causa pro effectu setzen.[1]) Nun ist aber wohl zu bedenken, daß nicht bei der Wahl der Abgeordneten; auch nicht im Decrete, wo deren exegetische Mission ausgeführt wird; sondern erst bei der Tröstung und Festigung der Gemüther auf Grundlage des vorgelesenen Decretes ihre prophetische Begabung angemerkt wird. Da in der Schrift[2]) die Charismen der Prophezie und Exegese nicht undeutlich auseinandergehalten werden; und da nach den Aufzeichnungen der Apostelgeschichte der einzige Prophet, dessen Thätigkeit unter der Vieler[3]) namhaft ausgehoben wird, zweimal[4]) in Weise seiner alttestamentlichen Vorfahren Vaticinien zur Kenntniß bringt: so erscheint die Behauptung nicht arbiträr, welche dem Judas und Silas außer einem ungewöhnlichen Geschicke in der Auslegung der etwa dunkeln Stellen des Decretes überdies einen pneumatischen Beistand für Enthüllung der Zukunft beilegt.

Welchen Inhalts die tröstlichen Weissagungen gewesen, läßt sich nicht einmal umrißartig angeben. Sie bezogen sich jedenfalls auf die Zukunft der Heidenkirche, welche, wie Rachel, ihre ältere Schwester an Anmuth und Gunstgenuß überstrahlte.[5]) — Die Heidenchristen waren auf einem Punkte angelangt, wo ihnen nurmehr die Alternative verblieb, entweder in den Götzendienst zurückzusinken, oder dem gealterten Judenthume als gute Beute anheimzufallen. Da war eine „ἐπιστήριξις“ unerläßlich geworden. Und der Geist, welcher das Decret producirt hatte, umschwebte neuerdings die Hermeneuten desselben, damit sie den Wankenden und Schwankenden eine zweifach versicherte Gewißheit schafften. — Für die willkommene Aufnahme des Synodalbeschlusses in den christlichen Kreisen von Antiochia ist auch der längere Aufenthalt[6]) der jerusale-

---

[1]) Nur stünde zu berücksichtigen, daß V. 32 eine weitere und andere Ursache des Trostes genannt wird, da die participiale Satzverbindung καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες augenscheinlich nur mittels einer Causalpartikel aufzulösen ist.

[2]) 1 Corinth. VIII, 28, 30.

[3]) actt. XI, 27; XIII, 1.

[4]) actt. XI, 28; ibid. XXI, 11.

[5]) cfr. Genes. cap. XXIX.

[6]) ποιεῖν χρόνον, dem Hebräischen Ecclesiastes VI, 11 nachgebildet, kehrt auch actt. XVIII, 23; XX, 3; 2 Corinth. XI, 25 wieder.

mischen „Auserlesenen“ viel beweisend. Baumgarten,[1]) welcher V. 34 selbst in der Fassung der Vulgata nicht beanstandet, macht in dieser Hinsicht die Bemerkung: „Die Anziehungskraft, die in den frischen und gedeihlichen Anfängen der Heidenkirche lag, kam in dem Verbleiben des Silas in Antiochia neuerdings zu Tage. So war Barnabas, von Jerusalem abgesandt, um die im Entstehen begriffene Heidenchristengemeinde in Antiochia zu inspiciren, von dem neuen Ansatze des Wachsthumes in dieser Kirche so angezogen worden, daß er für immer von Jerusalem schied. So war Johannes Marcus nach Antiochia übergegangen. Dasselbe erfährt man jetzt von dem dritten angesehenen Manne der Gemeinde zu Jerusalem.“ — Nun schließen sich allerdings V. 33 und 34 gegenseitig aus. Es scheint kaum fraglich, daß ein kurzsichtiger Scholiast hier eine Interpolation wagte. Da Paulus gegen Schluß des Kapitels[2]) den Silas als Genossen im Amte von Antiochia aus mit sich nimmt, so fühlte ein derartiger Textesarzt das Bedürfniß, den Silas an Antiochia festzubannen, als ob dieser nicht mittlerweile[3]) von Jerusalem hätte nach Antiochia wieder zurückkehren können. — Zudem mangelt der Vers in den alten Codices, im arabischen, syrischen und koptischen. — Erasmus bezeugt unumwunden, daß ihm derselbe nur in einem einzigen Codex und auch da nur am Rande begegnet sei. Am entschiedensten muß endlich die Absurdität wiegen, welche, die Gültigkeit des Verses 34 vorausgesetzt, in V. 33 *ἀπελύϑησαν* als einen pluralis majestaticus postuliren würde. — Gleichwohl, obschon aus den angezogenen Gründen an ein Zurückbleiben des Silas nicht gedacht werden kann, folgt jedoch aus dem geraume Zeit währenden Verweilen beider Männer zu Antiochia, daß ihre Vorträge einen empfänglichen Boden dort vorfanden. Namentlich leitet Chrysostomus aus der Art ihrer schließlichen Verabschiedung von der antiochenischen Kirche eine vortheilhafte Wirkung des promulgirten Decretes ab. Wie leicht hätte die Befürchtung sich rechtfertigen können, daß die freudige Erregtheit bei Veröffentlichung des Decretes durch einen letzten Gegen-

---

1) A. a. O. II, 1 S. 176.

2) actt. XV, 40.

3) l. c. V. 36 wird durch *μετὰ δέ τινας ἡμέρας* ohnehin ein unbestimmt langes Intervall angezeigt.

druck des tödtlich verwundeten Judaismus ebenso rasch abgekühlt worden wäre! — Daß diese störende Unterbrechung nicht eintrat, verbürgt der שלום [1]), der über die Heimreisenden gesprochen wurde.

Um die unrichtige Voraussetzung zu widerlegen, welcher wegen Baumgarten oben die allerdings geschichtlich beglaubigte Sympathie des Silas für die heidenchristliche Metropole bis zum dauernden Fernebleiben von der Hauptstadt des Judenchristenthums erweiterte, muß man mit Hake im Auge behalten, daß die jerusalemischen Gesandten Namens der Urkirche ein „jus inspectionis" ausübten, folglich beide von dem Ergebnisse der Veröffentlichung des Decretes einen Bericht zu erstatten hatten.[2]) — Möglich ist es, daß ihr Referat nicht ohne allen Einfluß war auf die nun folgende Reise des Apostelhauptes nach Antiochia. Unmöglich aber ist es, einen bestimmten Zusammenhang zu enträthseln, wo die Quellen selbst so gänzlich schweigen. Der Wahrheit am nächsten dürfte die Vorstellung kommen, welche

§ 28.

die berühmte Begegnung des Petrus mit Paulus in Antiochia (ep. ad. Gal. II, 11—14.)

der Besichtigung der Wahlstatt durch den Sieger vergleichen möchte.

(Zeitliche Feststellung der Begegnung; Urtheil über das Vorgehen des Petrus; Urtheil über das Vorgehen des Paulus; Rückblick auf die Urtheile der Väter in diesem Betreffe [Origenes, Chrysostomus, Hilarius von Poitiers, Hieronymus, Augustin].)

In Anwesenheit des Silas und Judas, der freisinnigen Beschneidungschristen, wäre die nachstehende Episode unerklärlich. Nie würde Petrus vor jerusalemischen Mitbrüdern sich verlegen gefühlt haben, der Landessitte draußen untreu zu werden, wofern die prophetische Zunge Jener ihm eine wirksame Unterstützung gegenüber den Legalienfreunden dargeliehen hätte. — Schon dieses einzelne Datum stützt die Thesis, welcher so ziemlich alle Ausleger anhän-

---

[1]) Eine bekannte Entlassungsformel lautete: *Πορεύου* (oder *ὕπαγε*) *εἰς εἰρήνην* (oder *ἐν εἰρήνῃ*). Vgl. actt. XVI, 36. Marc. V, 34. Luc. VII, 50; VIII, 48.

[2]) Denselben Gedanken äußert Meyer folgendergestalt: „Die Rückreise des Silas nach Jerusalem war ein nothwendiges Requisit seines erhaltenen Commissorii."

gen, daß an diesem Orte[1]) die denkwürdige Pflichtcollision einzuschalten sei, bei der Paulus dem Petrus zurufen konnte: Zu siegen verstehst du; nicht aber, den Sieg zu benützen. —

Dennoch vermuthete bereits Augustin eine Metathesis, indem er den Conflict vor den Convent verlegt. — Ihm folgte Hug,[2]) „der Erstgeborne der katholischen Bibelkritiker." Act. XII, 17 soll Petrus nach Antiochia gegangen und damals von Paulus die Rüge erfahren haben. — Schneckenburger[3]) meint gleichfalls besonders betonen zu sollen, daß vor dem Concil ein schiefes und inconsequentes Verhalten des Petrus leichter faßlich sei, und der Zelotismus der Pseudadelphen[4]) eher denkbar wäre vor einem Beschlusse, durch welchen derlei Umtriebe von Jerusalem aus desavouirt worden waren. Allein würde des Paulus Tadel, bevor das Concil gehalten ward, motivirt gewesen sein? Und hatte Petrus etwa einen directen Paragraphen des Synodalstatutes verletzt, so daß er in einen allerdings bedenklichen Widerspruch damit gerathen wäre? Beide Fragen müssen verneint werden. —

Denn darüber kann kein Zweifel obwalten, daß die Bekehrten aus dem Judenthume ihre eigenen Agapen[5]) feierten. Zwar werden sie die Brüder aus dem Heidenthume nicht wie Unreine gemieden haben; aber der Speisecanon — wiewohl er nicht mußte, er konnte doch die tägliche Tischgemeinschaft hindern. — Im vorwürfigen Falle wäre demnach Petrus nicht das erste Mal in Antiochien dem victus judaicus angehangen. Wie hätte nun Paulus, der selbst und auch nach der Synode noch das jü-

---

[1]) actt. app. XV, 35: „*Παῦλος δὲ καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ κ. τ. λ.*"

[2]) Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg. 7. Heft. S. 260 ff.

[3]) A. a. O. S. 109 ff.

[4]) Als ob die Jakobsumgebung (Gal. II, 12) und die *ψευδάδελφοι* zusammenfielen.

[5]) Epiphanius stellte die Behauptung auf, daß an vielen Orten sogar ein judenchristl. und ein heidenchristl. Bischof nebeneinander des Amtes walteten, etwa wie in den Tagen der Kreuzzüge vielfach in ein und derselben Stadt ein Bischof des lateinischen sich neben einem des griechischen Ritus befand. Spricht auch die Bibel nicht für diesen Dualismus der Obrigkeiten, so doch für die ursprüngliche Zweiheit der Syssitien.

dische Ceremoniell in Ehren hielt, so oft ein Mißverständniß des wahren Heilsfundamentes ausgeschlossen blieb, seinen Collegen tadeln können ob der Erfüllung eines Cult- und Nationalgebotes? — Auf der Synode wurde die Schnur der Ritualien, welche wenigstens die Sionskirche mit der Synagoge verbunden hielt, noch nicht durchschnitten, wie sehr auch der Ausspruch vom „Adiaphorismus" derselben die durchgängige Verschmelzung der beiderlei Kirchengemeinden begünstigte. Folglich — wenn Petrus in Antiochien die überwundene Dichotomie wieder einbürgerte, so widersprach er nicht schlechthin, sondern blos vermöge hinzutretender Umstände[1]) dem Geiste und Wortlaute des Dekretes. — Damit fallen denn die beiden Instanzen, welche Schneckenburger wider die überlieferte Ordnung bestehend ansah.

Eine von der des Letztern verschiedene Chronologie schlägt Neander[2]) vor. Er verlegt die „ὑπαπάντῃ" bis actt. XVIII, 22 hinauf. — Seine Stütze bietet ihm die Wahrnehmung, daß in der Apostelgeschichte und in den aus der Zwischenzeit zwischen actt. XV und XVIII herrührenden beiden Briefen an die Thessalonicenser nur jüdische Befehdungen des Paulus, nicht aber zugleich auch judaistische erwähnt werden.

Darauf entgegnet schon Schneckenburger aber alsogleich: „Auch actt. XX, 3, also in noch späterer Zeit, würden ja gleichfalls nicht judaistische, nur jüdische Anfeindungen aufgeführt. Sollten erstere durch das Apostelconcil gedämpft, aber mit der vierten Anwesenheit Pauli in Jerusalem und unmittelbar auf dieselbe neu ausgebrochen sein, so daß wir an den τινὲς ἀπό Ἰακώβου den neuen Anfang hätten, so würde ihr Ueberhandnehmen mit einer ganz unglaublichen Rapidität vor sich gegangen sein. Denn Paulus, der von Antiochien aus nach Galatien reiste,[3]) traf dort die judaistischen Verdächtigungen gegen seine Person und Lehre und das Gesetzeswesen stark eingedrungen. Weit entfernt also, daß die Stellung des antiochenischen Apostelzwistes und seiner unmittelbaren Vorgänge uns Licht geben könnte für den Zusammenhang der Be-

1) Gal. II, 14 zeichnet klar und scharf, wie das jeweilige Verhalten des Petrus als Directive galt.

2) Geschichte des apostolischen Zeitalters. S. 275

3) actt. XVI.

gebenheiten als wahrscheinlichen Anfang neuer judaistischer Umtriebe; müssen wir vielmehr schon vor dieser [1]) Anwesenheit Pauli in Antiochia judaistische Bearbeitungen der Galater voraussetzen und können um so weniger die Umtriebe mit den Galatern in historischen Zusammenhang mit der durch Ankömmlinge von Jerusalem veranlaßten Hypokrise der antiochenischen Judenchristen setzen, als sonst fast unumgänglich die Erwähnung der Letztern bei Paulus im Galaterbriefe eine andere Gestalt hätte erhalten müssen. Paulus konnte sie dann nicht bloß unter den Beweisen für seine apostolische Ebenbürtigkeit aufführen; er mußte den antiochenischen Auftritt in unmittelbaren Zusammenhang mit den galatischen Angelegenheiten bringen. Waren aber vor der letzterwähnten Anwesenheit Pauli in Antiochia Umtriebe unter den Galatern im Umschwunge, um derentwillen Paulus vielleicht, statt zur See nach Ephesus zurückzugehen, wo er mit wachsender Ungeduld erwartet wurde, den Umweg in die „obere Gegend" machte; so bleibt gar kein Reiz mehr übrig, bei diesem Aufenthalt Pauli in Antiochia jene τινὲς ἀπὸ Ἰ. auftreten zu lassen."

So weit Schneckenburger.

Einer kleinern Textesumwälzung kann sich indeß auch er selber [2]) um der verwandten Andeutung Scharlings [3]) willen nicht entschlagen. Die Theilung in zwei Wirkungskreise stelle sich selbst erst als Wirkung der Gal. II, 14 gegebenen Ursache heraus. — Nun ergibt sich aber im Gegentheile aus dem Vorhalt des Paulus, daß Petrus Unrecht that, auch den Vorhautgläubigen die Legalienhaltung zuzumuthen, was nur einen Sinn gibt, wenn ein gegentheiliger Synodalbeschluß und eine gegentheilige Convention vorausging. Denn wer hätte andern Falles doch erwarten mögen, daß der Petrus von actt. X, 14 sich so durchaus umgewandelt hätte?

Seltsamer Weise muß indeß hier erst die Person des Petrus, oder wie Paulus schreibt, des Kephas gegen irrthümliche Aufstellungen geschützt werden.

Der Erste, welcher die Identität des Kephas hier mit dem

---

[1]) Nämlich vor der actt. XVIII, 22 angedeuteten.

[2]) A. a. O. S. 111 u. 112.

[3]) Scharling, de Paulo apostolo etc. Havniae 1836 p. 39.

Apostelfelsen in Abrede stellt, ist wohl der Alexandriner Clemens.[1]) Er, und wie aus Hieronymus[2]) hervorleuchtet, noch mehrere Commentatoren nach ihm, beliebten den Kephas aus der Reihe der Apostel zu streichen und ihm nur unter den 70 Jüngern eine Stelle zu gönnen. Es ist der Tyrier Dorotheus, welcher unter den Letztern namhaft gemacht wird; fernerhin der Verfasser des alexandrinischen Chronicum (zum Jahre 30 n. Chr. G.); sodann Oecumenius; endlich der pseudanselmische Erklärer zu den Briefen Pauli. Davon nicht zu reden, daß in den Tagen des Chrysostomus[3]) und Gregors des Großen[4]) gar Manche jener Conjectur Beifall schenkten, ward sie sogar von dem gelehrten Vallarsius — dem Herausgeber des Hieronymus — adopirt, neuestens noch von einem französischen Schriftsteller, Abbé A. F. James, in einer eigenen[5]) Abtheilung vertheidigt. Deutscher Seits geschah das Nämliche durch Molkenbuhr.[6]) — Hingegen Cyprian, Tertullian, Augustin, Gregor der Große, Thomas und die Uebrigen trugen kein Bedenken, in Kephas den Petrus der Evangelien zu erblicken. Hieronymus insbesondere stützte sich darauf, daß Kephas, ein syrohebräischer Name, weiter Nichts als die Uebersetzung des griechischen *Πέτρος* darstelle.

Steht somit außer dem Wann der Begegnung auch das Wer der sich Begegnenden fest, so läßt sich das Wie derselben nicht besser begreifen, als indem zunächst der Anlaß jener Begebenheit in's Auge gefaßt wird.

Es ist schwer zu sagen, weßhalb Calmet sich zu der Hypothese bekennen mag: Jakobus habe die für Petrus so ungebetenen Gäste abgesendet.[7]) Genügte denn das in Betreff der Judaisten

---

1) Im 5. Buche seiner Hypotyposen, gemäß der Darstellung bei Euseb. h. eccl. I, 12.

2) In ep. ad Gal. lib. I. (cap. II v. 11).

3) homil. LXIV (tom. V).

4) In Ezechielem homil. XVIII.

5) Dissertations, où il est irréfragabablement prouvé que St. Pierre seul décida la question de foi soumise au concile de Jérusalem, et que Céphas, repris par St. Paul, à Antioche, n'est pas le même que le prince des apôtres. Paris, 1846.

6) M. Molkenbuhr: »quod Cephas (Gal. II, 11) non sit Petrus apostolus.« Monasterii 1803.

7) Die Präposition *ἀπὸ* theilt sich zwar in die Functionen, Entfernung und bewirkende Ursache auszudrücken. — Allein analog einer in der

versicherte *οἷς οὐ διεστειλάμεθα* noch nicht zum Erweise, daß Jakobus mit seinen Coaposteln der Legalienverschleppung fremd blieb? Uebrigens muß auch davor gewarnt werden, die Jakobuschristen selbst mit den Pseudadelphen zusammenzuwürfeln. Man erfährt nicht, daß sie mit einem judaistischen Ansinnen hervorgetreten wären; keine Silbe bestätiget, daß sie eine Controle gepflogen hätten; Paulus nahm auch gar nicht Anlaß, wider ihr Erscheinen irgendwie Einsprache zu erheben. Wenn Petrus gleichwohl bei deren Annäherung sich stellte, als habe er die nationale Eigenthümlichkeit keinen Augenblick aufgegeben; so war hiebei offenbar die Besorgniß maaßgebend, doch nicht als Verächter der Nation entblößt zu werden. Petrus verkannte eben in jenem Augenblicke, daß der so zu sagen aus Etiquette für die Judenchristen entsprungenen Nachgiebigkeit eine unter den damaligen Verhältnissen von ihr nicht lösbare dogmatische Kehrseite entspreche. Die Jakobuschristen ihrerseits ließen es sich gerne gefallen, wenn das Haupt der Synode durch seine Praxis sogar in der Diaspora sie des wenig verheimlichten Kummers überhob, es möchten die nationalen Vorrechte bald gänzlich zu Verlurste gehen. —

Berücksichtiget man, daß als Einer für Viele der Jerusalemite Agabus im 11. Kapitel zu Antiochia, im 21. zu Cäsarea — jedesmal von Jerusalem her angekommen, — auftaucht, so erscheint der lebhafteste Verkehr zwischen der Mutter- und den Töchter-Gemeinden bezeugt und die unvorbereitete Ankunft der Jakobuschristen nichts weniger als Verdacht erregend.

Die Hypokrise nun, zu welcher Petrus durch Letztere verleitet wurde, war nicht eine Erstlings-, war leider eine Wiederholungssünde; denn schon während des Passions seines Meisters hatte er einer ersten Hypokrise sich schuldig gemacht.[1]) Diesmal drohte als Folge seiner bedenklichen Zuvorkommenheit für die Frem-

---

Bibel nicht ungewöhnlichen Metonymie wird Jacobus hier gewissermassen Jerusalem vertreten, daher als terminus a quo im Localsinne figuriren, weil ein sonstiges Oberaufsichtsrecht des Jakobus über den Petrus nach den unverdächtigen Quellen nie angesprochen wurde. (Anders freilich die Pseudoclementinischen Homilien, wie sie selbst zu Anfang der pseudoisidorischen Decretalen sich abgedruckt finden. vid. Hinschii decretales pseudoisid. p. 30 sqq.

[1]) Matth XXVI, 69 und die Parallelstellen.

den von Jerusalem her der jüngst mühsam zusammengeschweißte Ring der antiochenischen Kircheneinheit entzweizuspringen.[1]) Denn electrisirend wirkte sein Beispiel auf die Mitbrüder. Sogar der Hellenist Barnabas, dessen Name mit der Geschichte des heidenchristlichen Antiochia so innig verwoben war, ersparte seinem „σύζυγος“ Paulus, den Schmerz nicht, zur empfindlichsten Kränkung der Heidenchristen den judenchristlichen Anhang des Petrus zu verstärken.

Da durfte Paulus nichtmehr schweigen. Unter die Augen[2]) stellte er sich dem verantwortlichen Träger des bedauerlichen Vorfalles entgegen, „eben weil er in der That eine Zurechtweisung verdiente.“[3]) — Es entsprach ganz dem Freimuthe[4]) des kühnen Völkerlehrers, daß er ohne Furcht dem Petrus die volle Tragweite des Vergangenen aufklärte. — Was mußten die Heidenchristen von dem Gesetze der Freiheit halten, wenn der Vorsitzende bei jener Gesetzgebung selbst wieder zu den für gleichgültig erklärten Mosaicismen zurückkehrte, sobald er nur erst seiner mosaistischen Mitbürger ansichtig geworden? Welcher Argwohn mußte in ihnen aufsteigen, als sie die Eine Hälfte plötzlich Kehrt machen sahen? Wie endlich würden die Judaisten aus ihrem Scheintode rasch wieder erwacht sein, falls Petrus ungerügt in Antiochia seine Grundsätze hätte wechseln dürfen? Sogar auch dann, wenn Petrus in einer Erklärung wegen des vorhablichen Speisetausches die eigentliche Triebfeder den Versammelten aufgezeigt hätte, wäre sein Vorgehen noch ungerechtfertiget gewesen. Denn falls je, that es damals Noth, bei jeder Gelegenheit der Emancipation vom drückenden Legalienalp einen möglichst vernehmbaren Ausdruck zu verschaffen. Das Zeugniß einer mit Ernst vereinigten Taktik kann darum dem tadelnden Paulus gewiß nicht vorenthalten werden. Hic et nunc hatte Petrus

---

1) Aus Gal. II, 13: »καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ (sc. Κηφᾷ) καὶ οἱ λοίποὶ Ἰουδαῖοι« erhellt unwiderleglich, daß zuvor alle getauften Juden Antiochiens mit den Getauften aus dem Heidenthume an Einem Tische gesessen oder vielmehr gelegen waren.

2) Daß dem κατὰ πρόσωπον diese Bedeutung zueigne, nicht aber die „ohne Zeugen“, leuchtet aus actt. III, 13 hervor, womit vgl. XXV, 16.

3) So ergänzt Ellicott: »St. Peters conduct had generally been condamned by the sounder body of christians at Antioch.«

4) Vgl. dessen Maxime Gal. I, 10.

gefehlt; hic et nunc erfolgte die brüderliche Zurechtweisung. Der Charakter der Oeffentlichkeit [1]) nicht minder als die ausgezeichnete Persönlichkeit des Irrenden wurden von ihm mit gleichem Nennwerthe in den Ansatz eingetragen.

Nicht geringere Bewunderung nimmt freilich der Getadelte in Anspruch, dessen gleichmüthiges Schweigen einer unterwürfigen Anerkennung gleichkömmt. Der heilige Gregor [2]) hat hiefür das schöne Wort: „Petrus denkt nicht daran, daß er die Schlüssel des himmlischen Reiches empfing. Ach, wenn uns Jemand über eine Handlung tadelt, so schwillt uns gleich Kopf und Brust; wir denken in der Stille daran, welch große Leute wir seien; wir bilden uns Tugenden ein, — sogar die, welche wir nicht haben. Petrus dagegen besaß wirkliche Tugenden und blieb demüthig — auch bei dem Tadel. Diese so große Sanftmuth können wir aber nicht nachahmen, wir bleiben zu unterst liegen, weil wir gleichsam nur Bodenpfläster sind." — Während dieser „Vater" das hier dargebotene Beispiel zu einer höchst dankenswerthen Paranäse umgestaltet, beschäftigten sich andere Theologen häufig damit, den Grad der petrinischen Sünde zu bestimmen. — Augustin [3]) fällt ein äußerst strenges Urtheil, „da Petrus in eine glaubensläugnerische Heuchelei verfallen wäre." — Die übergroße Majorität [4]) aber entscheidet sich für Annahme einer bloß läßlichen Sünde, weil der malus dolus nicht zu präsumiren sei. Immerhin hätte jedoch sich Petrus einige Verstöße wider die christliche Klugheit und Standhaftigkeit beigehen lassen. — Eine Ausnahme bildet nur Erasmus, der, ohne die Verschiedenheit der Verhältnisse zu würdigen, wegen der späteren paulinischen Gesetzesproben das Versehen des Petrus nicht nur entschuldiget, sondern sogar rechtfertiget.

Weit entfernt nun, daß der Grad des petrinischen Versehens oder Vergehens casuistisch bestimmt werden könnte, so wird man dennoch unbedingt einräumen, Petrus hatte seine innere Ueberzeug-

---

1) »Quod autem coram omnibus objurgavit, necessitas coëgit, ut omnes illius objurgatione sanarentur.« (S. Augustinus.)

2) Homilia in ep. ad Gal. cap. II.

3) ep. 82; desgleichen de agone christ. cap. 30.

4) Hieher zählen Namen, wie Thomas, (summa theol. I. 2. quaest. 103 art. 4), Bonaventura, Scotus, Paludanus, Major, Gabriel Durandus u. s. w.

ung durch eine gegentheilige äußere Handlung verdeckt — insoferne war das Wort ὑπόκρισις trotz aller Schärfe gleichwohl correct gewählt. — In keinem Momente aber hatte er, etwa als Semijudaist, auch nur die Heilsförderlichkeit der Beschneidung und Ritualien wenigstens für die judenchristliche Hälfte zum Lehrsatze aufgeworfen. — Thatsächlich allerdings lag in dem Verlassen der seitherigen Lebensweise beim Anrücken der Jakobuschristen die Nebenvorstellung ausgesprochen, als brächten die Gesetzesbräuche zuletzt doch einen gewissen religiösen Vorzug, so daß die Judenchristen ungefähr Gläubige ersten, die Heidenchristen erst Gläubige zweiten Ranges heißen konnten. —

Indeß auch für dieses Straucheln des Petrus ließen sich wiederum zwei mildernde Umstände angeben, einmal, daß Petrus durch seine anfängliche Gewohnheit das ebenbürtige Ansehen der Heidenchristen nicht verkümmerte; sodann zweitens der Hinblick auf Jerusalem, wo dem „Apostel der Beschneidung" nur dann eine gesegnete Ernte winkte, wenn er die dortigen Sympathien für das Ceremonialgesetz allerorts theilte. — Von diesem Gesichtspunkte aus empfangen die Urtheile der Väter ihre Währung, welche jedenfalls dafür bürgen, daß man schon in früherer Zeit sich Mühe gab, den Ausgleich zwischen der Synode und dem antiochenischen Zusammenstoße zu ermitteln.

Der Vater der Exegese, Origenes[1]) Adamantius, weiß an Petrus vor Allem die Seelengröße zu rühmen, welche „μετὰ στίβου"[2]) die Rüge entgegennahm. —

Hilarius von Poitiers[3]) führt erst Alles auf, was den Schritt des Paulus gutheißen mußte. Er läugnet nicht den ernstlichen Charakter, welchen die Zurechtweisung von Seiten des Paulus an sich trug, behauptet aber ebenso entschieden die bereitwillige Hinnahme des Tadels, wodurch Petrus allein ein Schisma abgewendet. — Uebri-

---

1) tom. XIII. comm. in ev. Joannis cap. V.

2) Ferraris übersetzt, dem Sinne nach gewiß richtig, durch »cum fortitudine.«

3) Hilarius Pictaviensis (?) comm. in ep. ad Gal. (n. XX & XXI) in Spic. Solesm. pars I. p. 59 u. 60. — Ueber die Autorschaft des Hilarius vergleiche indessen das § 8 (S. 26 Note 3) Angemerkte.

gens, fährt Hilarius fort, wäre auch der ganze Streit vorher vereinbart worden, so müßte man gleichwohl Beide gleich sehr anstaunen, weil die Liebe für Andere sie so erfinderisch gemacht hätte. — Welche Bewunderung aber verdienen sie jetzt, da sie trotz wirklicher Meinungsverschiedenheit doch darin sich Beide einig wissen, daß die Wahrheit über die Person, die Richtigkeit der Lehre über das Ansehen des Lehrers gehe! — Hilarius denkt dabei unwillkürlich an die Sektirer, die, gegenüber den Aposteln unbedeutende Menschen, deßungeachtet ihrer Selbstsucht die kirchliche Einheit opfern. Hätte ein gleicher Geist den Petrus und Paulus beseelt, — diese Kluft wäre niemals auszufüllen gewesen.

Eine ganz andere Beurtheilung begegnet bei Chrysostomus. Freilich scheint schon Origenes selbst der Erste gewesen zu sein, der in anderen uns nichtmehr erhaltenen Werken[1]) jenen irrigen Pfad einschlug, auf welchem wir Chrysostomus und bald auch Hieronymus fortschreiten sehen, bis endlich Augustin den richtigen Weg zeigte.

Nur wer mit zu wenig Aufmerksamkeit den Passus im Galaterbriefe lese, glaubt Chrysostomus,[2]) könne es für möglich halten, daß Paulus ernsthaft den Kephas der „Heuchelei" bezichtige. Im Gegentheile müsse man der Klugheit Beider eine Palme zugestehen, da sie Beide einen neuen, reichen Born des Segens aufgeschlossen. Indem Chrysostomus an der Hand der biblischen Geschichte zeigt, wie Kephas gerade seinem durchweg männlichen Auftreten den ehrenreichen Beinamen verdanke, meint er schon die Wahrscheinlichkeit entkräftet zu haben, daß einen solchen Apostel vor den Ankömmlingen aus Jerusalem irgendwie Furcht beschlichen. Petrus habe sich nur in den Augen derer, welchen er in Jerusalem die Ritualien unbedenklich zugestand, keiner Inconsequenz wollen zeihen lassen. Fernerhin habe Kephas dem Paulus verabredetermassen einen Vorwand zur Beschwerde bieten wollen. Hätte Kephas auch nach Ankunft der „Jakobusbrüder" seinen freieren victus fortgesetzt, so

---

[1]) cfr. Hieronymi ep. 112 ad Augustinum, woselbst auf die 5 commentatorischen Bücher zum Galaterbr. und das 10. Buch der origenischen Stromata Berufung ergriffen wird.

[2]) Chrys. opp. tom. X. p. 686 sqq.; — homilia ad »in faciem ei restiti« tom. III. p. 362 sqq.

würden diese eine ungemessene Beeinflussung durch Paulus geargwohnt haben. Wie anders wendeten sich die Dinge, wenn auch Kephas sich in seinem äußeren Auftreten wendete! Nahm er, der in Jerusalem selbst der engherzigern Cultusordnung huldigte, hier in Antiochia angesichts der jerusalemischen Repräsentanten, die schärfste Zurechtweisung nur mit Schweigen hin, so konnte es doch keinen Augenblick mehr zweifelhaft scheinen, daß Petrus nur um der Schwachen willen solche Bräuche ehrte, denen er eine rechtfertigende Bedeutung durchaus nicht beimaß. Daß es sich gar nicht um persönliche Differenzen drehte, sondern um einen theologischen Operationsplan,[1]) erschließt Chrysostomus auf eine mehr spitzfindige Weise daraus, daß Paulus einfach sage, Kephas sei tadelnswerth erschienen — es verstehe sich hiebei, nicht vor ihm, sondern vor Andern. Hätte er (Paulus) selbst etwas Tadelnswerthes an ihm wahrgenommen, so würde er dies ohne Scheu gewiß hinzugefügt haben. So gilt denn *κατὰ πρόσωπον* unserm Erklärer = *κατὰ σχῆμα*. Wären nämlich die Streitenden im Ernste (*ὄντως*) an einander gerathen, so würde der Austrag bestimmt nicht in Gegenwart ihrer Schüler geschehen sein, welche ja offenbar an den Meistern hätten irre werden müssen. Wie Gal. II, 2 Paulus sich dem Kephas, so habe ibidem V. 14 Kephas sich hiewieder dem Paulus willfährig erzeigt, der Judenchristen halber. Deren Anhänglichkeit an das Gesetz sei stark, an das Evangelium hingegen noch schwach gewesen. Petrus habe in dieser Hinsicht ähnlichen Sorgen Raum geben müssen, wie sie auch Paulus bei andern Gelegenheiten[2]) nicht verbarg. Der allerdings schroff klingende Ausdruck *ὑπόκρισις* dürfe nicht betroffen machen; er sei gewählt worden, damit eine nachhaltigere Wirkung auf die Judenchristen desto sicherer wäre. Hätte sich Paulus direkt an die Judenchristen gekehrt, so würde seine Rede höchst wahrscheinlich wirkungslos abgeprallt sein. — Auch in der Form der Correction habe Paulus verschiedene Beziehungen in's Auge gefaßt, um jedes odiose Präjudiz ferne zu halten.[3]) Hätte er den Petrus schlechthin so apostrophirt: „Du thust nicht gut daran, daß Du das Gesetz hälst";

---

[1]) „.... *ὅτι οὐ μάχης ἦν τὰ ῥήματα, ἀλλ' οἰκονομίας.*" (l. s. c.)

[2]) Gal. IV, 11. 2 Corinth. XI, 3.

[3]) „*Βούλεται* (sc. *Παῦλος*) *ἀνύποιστον ποιῆσαι τὴν ἐπιτίμησιν.*" (l. c.)

so würden ihn die Judenchristen als einen kecken Gegner ihres eigenen Lehrhauptes perhorrescirt — Chrysostomus hätte beifügen können — als Ueberschreiter der durch das Decret gezogenen Schranken bekämpft haben. Indem er nun aber die Anwaltschaft der Heiden in Vordergrund dränge, lasse er die Dornen minder gespitzt hervorstechen. Die vortheilhafte Wirkung erhöhe er, indem er, statt an die Gesammtheit sich nur an den Amtsbruder richte. Während er diesem vorrücke, daß er, obwohl ein Jude,[1]) doch nach heidnischer Manier sich eingerichtet, möchte er lieber jenen völlig unverblümt entgegenrufen: „So ahmt doch eurem Meister nach, der euch als Erstling im Gebrauche der Freiheit vorangegangen!“ — Ebenso wäre es härter zu hören gewesen, wenn Paulus mit der Hellenisirung der Judenchristen, statt mit dem Judaisirungsversuche der Heidenchristen seine Auseinandersetzung beendet hätte. Und so weiß denn Chrysostomus diese pia fraus, durch welche allein die Judenchristen vor einer impia fraus bewahrt geblieben seien, nicht hoch genug im Werthe emporzuheben. Den nüchternen Auslegern seiner Zeit, welche die Incompatibilität einer so wenig strengen Hypothese mit den anderweitigen Schriftangaben unverrückt festhielten, gibt Chrysostomus zu bedenken, daß nur mit einem fictiven Tadel das Moment der Oeffentlichkeit (*ἔμπροσθεν πάντων*) sich vertrage — gemäß der evangelischen Richtschnur[2]) und des Paulus eigenem Leitfaden.[3]) — Am wenigsten könnte Chrysostomus begreifen, wie Paulus durch seine schriftliche Aufzeichnung des Petrus Schwachheit hätte verewigen wollen. Es wäre dies eine eigenthümliche Vergeltung des zarten *κατ' ἰδίαν* bei der Besprechung zu Jerusalem gewesen. Die Geheimhaltung der wahren Gesetzesauffassung, also im Grunde doch eine Hypokrise, preist Chrysostomus als besonders erleuchtete Weisheit, als *μεγάλη σοφία*, die er dem Apostelpaare gemäß vorgängiger Verabredung anzudichten kein Bedenken trägt. Es kömmt dem Chrysostomus über alle Maaßen absurd vor, nach mindestens 17jährigem Zusammensein mit den Jakobuschristen eine Verlegenheit des Petrus vor denselben annehmen zu sollen. Im Gegentheile habe er zu dem verzweifelten Mittel

---

[1]) Natürlich von der Nation zu verstehen, nicht von der Confession.
[2]) Matth. XVIII, 15.
[3]) 1 Corinth. IX, 22.

jener Steuereinnehmer gegriffen, welche, sobald sie das Geld nicht einzutreiben wissen, von verkappten Freunden sich plündern lassen, um ihre Schuldner dadurch zahlungsgeneigt zu stimmen. —

Man erkennt wohl schon aus dem Angeführten, daß der Zeitgenosse Hieronymus, wenn auch er die Hypokrise des Petrus zu einer Doppelhypokrise — des Petrus und Paulus — erweitert, kaum neue Stützen zu ersinnen wußte. Auch seine Beweisführung gipfelt in dem Gleichnisse,[1]) daß Paulus, sohin nach Maaßgabe des Verhältnisses auch die übrigen Apostel, Schauspielern gleich verschiedene Rollen darstellten.[2]) Um Mißverständnisse zu beseitigen, hätte übrigens Hieronymus das kaum würdige Bild durch die Bemerkung vervollständigen müssen, daß die wahre Persönlichkeit des Figuranten dem Publikum niemals unbekannt war, noch sein wollte. — 394 schrieb Augustin,[3]) es habe ihn überrascht, in einer Abhandlung des Hieronymus zum ersten Male der Theorie von der sogenannten „contentio dispensatoria" oder „dem Rollenstreite" begegnet zu sein. — Nachdem Hieronymus mit einer Wiederholung seiner Behauptung in den viri illustres geantwortet hatte, entgegnete Augustin neuerdings[4]) 397, daß 1 Corinth. IX, 20 durch actt. XV, 29 viel weniger berichtiget, als vielmehr berechtiget erscheine. Nicht aus Verstellung, wohl aber aus erbarmungsreichem Mitleiden sei Paulus den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide geworden. Hieronymus möge darum wie Stesichorus eine Palinodie anstimmen; die evangelische Wahrheit sei dessen würdiger, als die griechische Helena. — Zwei Entgegnungen des Hieronymus[5]) sind weniger belangreich. Um so einläßlicher steht er in einem dritten Briefe[6]) seinem Opponenten herzhaft Rede. Erst führt er die Gewährsmänner für seine Ansicht auf: Origenes, Didymus, einen laodiceischen Anonymus, Eusebius von Emesa und Theodor von Heraklea, welche alle „commentariolos" über dies Thema veröffentlicht hätten. Von diesen nun insgesammt sei der Versuch ge-

---

[1]) cfr. comm. ad Gal. IV. 20.

[2]) 1 Corinth. IV, 9 führte ihn auf diesen Gedanken.

[3]) ep. ad Hieronym. n. 56. (tom I. p. 298 in der Ausgabe des Hieronymus aufgenommen.)

[4]) eq. ad Hieronym. n. 67 tom. I. p. 402.

[5]) ep. ad August. n. 102 und n. 105 (tom. I. p. 625; p. 632).

[6]) ep. 112 (n. 4—19). tom. I. p. 736.

macht worden, die Blasphemie des Neuplatonikers Porphyrius zuzurückweisen, der dem Paulus unberechtigte Dreistigkeit vorwerfe in seinem Auftreten gegen das Apostelhaupt. Während Letzterer in der Begegnung zu Antiochia eitel Gezänk und Eifersüchtelei erblicke, hätten Erstere hier eine „honesta dispensatio“ (eine anständige Rollenvertheilung), nicht jedoch eine „amtliche Lüge“ (ein officiosum mendacium) vorliegend gefunden. — Hieronymus scheut sich also noch, für das Utilitätsprincip, der Zweck heilige das Mittel, unumwunden einzustehen; aber er scheut sich nicht, eine restrictio mentalis[1]) für zulässig zu erklären. — Da geht Augustin von einer weit reineren sittlichen Grundanschauung aus. Er führt zunächst das paulinische Verhalten, wie es I. Corinth. IX, 20 angegeben, auf das Princip mitleidender Nachgiebigkeit zurück, was Heuchelei und Falschheit völlig ausschließe. Wie ein pflichtgetreuer Krankenwärter sich in die Lage des Kranken vollkommen hineindenke, ohne sich deßhalb selber krank anzustellen, so habe der Apostel die verschiedensten Interessen wahrgenommen. Mit historischem Feingefühle erinnert Augustin sodann weiter, wie die Achtung vor den Legalien in den Herzen der Gläubigen noch lange fortglimmte, eine Nachsicht für die Judenchristen deßhalb geradezu geboten schien. Wenn Hieronymus mit einem logischen Hyperbaton erschließen will: also hätte Paulus auch allen Ernstes die Götzenopfer erlauben dürfen, — so ist es für Augustin ein Leichtes, die Analogie zwischen Götzen- und Jehovaopfer zurückzuweisen; andrerseits aber des Hieronymus eigene Waffe gegen ihn zu kehren. Wie Paulus den Heiden nicht zum Scheine ein Heide geworden sei, indem er nicht zum Scheine Beschneidung und Speisegesetze verwarf, so könne er nicht zum Scheine den Juden ein Jude geworden sein, nicht bloß zum Scheine die Legalien beachtet haben.[2]) Nun sei aber Lystra, Kenchrä und Jerusalem nicht mit Antiochia in Eine Linie zu stellen, wo nur eine paritätische Kirche bestanden hatte, deren judenchristlicher Theil so leicht zum Mosaismus gravitiren konnte. Und daraus leite sich die Begründung für den Tadel des Paulus ab, dessen Freimuth im Be-

---

[1]) Diese lag in dem »si tu, cum Judaeus sis«, da Paulus ein »sub specie« hinzugedacht hätte, während die Zuhörer ein »in re« ergänzen mußten.

[2]) Aug. ep. ad Hieronym. n. 116. (tom. I. p. 755.)

reine mit des Petrus Demuth dem Porphyrius so nachdrucksam als thunlich möge nahe gelegt werden. —

Als Hieronymus seinen Commentar zum Isaias vollendet hatte (411), war er von seiner Lieblingsvorstellung der contentio dispensatoria noch nicht abgekommen.[1]) — Aber schon 5 Jahre später[2]) schließt der Exegete des Orientes mit jenem des Occidentes (auf Grund von Römerbr. XIV, 5) einen Waffenstillstand und bald darauf capitulirte der Erstere, indem die Häresie des Pelagianismus die Hände der Streitenden in Eintracht zusammenlegte. —

Die besprochene Controverse zwischen den beiden Exegeten vermochte das Streben zu beleuchten, welches im goldenen Zeitalter der Patristik die Verschmelzung von Heiden- und Judenchristenthum auf der Basis des Synodaldecretes zu erklären suchte.[3])

Die Urkunden des Canon unterlassen es von jetzt an, auf das weitere Verhalten des Petrus gegenüber der Veröffentlichung des Decretes ein Licht zu werfen. Um so reichlicher verbreiten sie dieses über

§ 29.

das fernere Verhalten des Paulus seit Bekanntmachung des Synodalerlasses.

In nächster Folge reihte sich an den merkwürdigen Zusammenstoß des Paulus mit Kephas — nach einer kurzen[4]) Spanne Zwischenfrist, — weil jedenfalls noch vor Antritt der zweiten Missionsreise,

---

[1]) l. c. lib. XIV cap. 53.

[2]) ep. ad August. n. 134. (tom. I. p. 1036.)

[3]) Ein Superidealismus, welcher die Apostel nach der Geistesausgießung so gerne für impeccabel nimmt, verleitete einzelne Väter zu der angezogenen Aufstellung, welcher im Sinne Augustins zumal der Ambrosiaster widerspricht: »Reprehensibilis (sc. Petrus) utique ab evangelica veritate, cui hoc factum adversabatur«, und: »interveniente causa neglegentiae vel erroris dissidere inter se videntur apostoli.«

[4]) actt. XV, 36 läßt sich aus μετὰ δέ τινας ἡμέρας, wenn dasselbe mit anderen indeterminirten Zeitangaben in Vergleich gehalten wird, wie mit ἱκαναὶ δὲ ἡμέραι (actt. XIV, 3; XXVII, 9) oder χρόνος οὐκ ὀλίγος l. c. XIV, 24), nur eine kürzere Zwischenfrist abfolgern, welche die gemeldeten Begebenheiten auseinanderhält.

A.

der Zwiespalt des Paulus mit Barnabas.

(Zusammenhang dieses Conflictes mit dem Decrete. — Reflexion über beide Zwiespältige.)

Wiewohl die Fäden dieses Streites mit der συνυπόκρισις des Barnabas anläßlich der petrinischen ὑπόκρισις zusammenlaufen,[1]) so trat die beiderseitige Verstimmtheit der Gemüther doch so lange nicht zu Tage, als sie der seelsorgliche Wetteifer an die Heimatkirche kettete. — Aber nachdem sie das natürliche Bedürfniß inne geworden, auch ihre draußen für Christus gezeugten Söhne mit kräftiger Nahrung zu sättigen,[2]) sie namentlich mit dem Labsale des Decretes zu erquicken, da zeigte sich's leider, daß das frühere Vertrauen geschwunden war. — Um die großen- und größtentheils heidenchristlichen Niederlassungen auf Cyprus, in Pamphilien, Pissidien, Lycaonien und anderswo heimzusuchen, bedurfte der als schwach erfundene Barnabas nicht auch noch eines schwach erfundenen Gefährten. Sein Schwestersohn Markus, vermuthlich durch den heil. Petrus für das Evangelium gewonnen, der ihn deßhalb seinen Sohn[3]) nennt, hatte schon auf dem ersten Bekehrungszuge als Abtrünniger seinen Ruf gefährdet.[4]) Zu Perge hatte er die Rückreise nach Jerusalem angetreten, wie Cornelius wähnt, entweder aus Furcht vor den drohenden Verfolgungen oder aus Mangel an Energie oder aus allzuzarter Anhänglichkeit an seine in Jerusalem zurückgelassene Mutter. Allein obgleich kein äußerer Grund, drängt dennoch innere Wahrscheinlichkeit, dem Neffen des Barnabas ein minder weichliches

---

[1]) Schneckenburger a. a. O. S. 112 ff. erachtet es für ebenso möglich, daß dem gegenwärtigen von Lucas erzählten Zerwürfnisse mit Barnabas der vorherige auch den Barnabas mittreffende Tadel des Paulus gegen Petrus einige Schärfe verlieh, als daß Lucas geflissentlich das Unbedeutendere (!) hervorgehoben, um jenen bedeutenden Zusammenstoß beider Apostel dahinter vergessen zu lassen (?). — Als ob die Scheidung auf die Dauer von wenigstens einer Missionstour die Differenz, welche höchstens einen Tag über währte, nicht an Bedeutsamkeit hinter sich zurückließe!?

[2]) Corn. a Lapide in h. l.

[3]) 1 Petr. V, 13.

[4]) actt. XIII, 13.

Motiv zu unterlegen und eher noch Benson[1]) Recht zu geben, welcher am Ende ἀποστάς[2]) auf eine Abforderung des Markus durch die Hierosolymitaner zur inneren Mission beziehen möchte. — Allein hierin hätte kein Vorwand zur Entzweiung liegen können. — Nimmt man aber hinzu, daß im elterlichen Hause des Johannes Markus die Judenchristen einen ihrer gewähltesten Sammelpunkte hatten, so ahnt man leicht die Befürchtung, welche sich bei dem unglaublich raschen Fortgange des Evangeliums durch die Sphären der Heidenwelt hin in der Seele des eifrigen Gesetzeschristen einstellte. Und dieser nationale Kummer war es wohl, was ihm zur Heimkehr rieth.

Jetzt hatte Paulus ein zweites glänzendes Beispiel seines Freimuthes geben wollen, indem er troß oder vielleicht wegen des Nepotismus dem Oheim einen Gesellschafter verweigerte, der durch seinen prononcirten Mosaicismus[3]) sich für die Verkündung des Decretes gerade nicht sehr eigenschaftete.

Stößt jede Durchführung eines neuen Gesetzes auf unvorgesehene Hindernisse, so schlug eben auch die Eröffnung des Decretes der nationalen Vorliebe manche Wunde. — Um so weniger konnte hier eine Reibung vermieden werden — bei der feurigen Gemüthsart des Apostels Paulus. „Wo fände sich auch ein Organismus, ruft Hieronymus[4]) bei dieser Betrachtung aus, der nicht mit irgendeinem Muttermale oder einer Warze behaftet wäre? Wer hielte sich noch für untadelig, nachdem Petrus und Barnabas gefallen!" — Indeß will er auch dem Paulus eine Note nicht ersparen, „da jede Mißhelligkeit[5]) menschliche Schwäche verrathe."

Während die griechischen Ausleger sämmtlich ihre Charakter-

---

1) Benson, the history of the first planting of the christian religion. Lond. 1755. vol. II. p. 28 u. 29.

2) actt. XV, 38.

3) Auch späterhin mußte Markus dem Apostel der „Beschneidung" vorwiegend zugethan geblieben sein. Denn nach Clemens Alex. bei Eusebius hist. eccl. VI, 14 hätten sich an ihn gerade viele Christen mit der Bitte gewendet, das Evangelium, welches Petrus predigte, ihnen schriftlich zuzufertigen.

4) Dialogus contra Pelagianos n. 17.

5) *παροξυσμός* (actt. XV, 39) ist im Sprachgebrauche der LXX die Uebertragung des herben קָצַף (Deut. XXIX, 28). — Cornelius findet auch durch diesen Paroxymus wieder eine läßliche Sünde begangen.

zeichnung der fraglichen Persönlichkeiten in die kurze Sentenz zusammenfassen, den Paulus kennzeichne Gerechtigkeitssinn, den Barnabas wohlwollende Milde; weist speciell Chrysostomus auf die Geistesverwandtheit des Barnabas und Paulus mit Moses und beziehungsweise Elias hin. Durch seine Entschiedenheit habe Paulus eine heilsame Erschütterung des Markus herbeigeführt, welche des Barnabas Sanftmuth hinwieder vor vollendeter Muthlosigkeit bewahrte. Die innere Gereiztheit [1]) der für oder gegen Markus Partei Nehmenden sei auch nicht im Stande gewesen, die wechselseitige Achtung abzuschwächen. Da Einer des Andern Gründe billigen mußte, ohne sie freilich für Ausschlag gebend erachten zu können, so seien sie geschieden wie Abraham und Loth — zum Segen der zahlreichen Missionsbezirke, die nun zugleich von entgegengesetzten Seiten die tröstliche Kunde von dem Freiheitsdecrete vernahmen — Daß nämlich auch der scheidende Markus von seinem rigorosen Judenchristenthum bald abgekommen war, folgt aus dessen späterer Verbindung mit Paulus. [2])

Für die Wiederaufnahme der intimen Beziehungen zur Barnabas mag 1. Corinth. IX, 6 und nach einem exegetischen Probabiliorismus auch 2. Corinth. VIII, 18 in Betracht kommen, so daß Hieronymus [3]) schließlich das Richtige trifft, wo er seinen Rufinus auf dies Begebniß von Antiochia verweisend bemerkt: „Konnte nicht auch zwischen den Aposteln, ihrer gegenseitigen Freundschaft unbeschadet, eine vorübergehende Meinungsverschiedenheit Platz greifen? . . . Die Abfahrt trennte sie, aber das Evangelium führte sie wieder zusammen.“

Nun hindert Nichts mehr, den Einfluß des Decretes auf die fernere paulinische Wirksamkeit auch nach ihrer progressiven [4]) Seite hin zu verfolgen und somit

---

1) Scenen solcher Art stoßen im Leben sonst heiligmäßiger Männer öfters auf; man erinnere sich nur der Auftritte zwischen Cornelius und Cyprian; Chrysostomus und Epiphanius; Hieronymus und Augustin.

2) ep. ad Coloss. IV, 10; ad Philemonem v. 24; 2 Timoth. IV, 11.

3) Apologia adversus Rufinum lib. III. cap. 1.

4) Seit der Synode wird eine gedoppelte Thätigkeit des Paulus ersichtlich. Es war eine conservirende, als der Apostel die wankenden Antiochener durch die Auslegung des Decretes festigte. Damit verband sich bald wieder die zweite progressorische, indem auswärts nicht nur Gemeinden bestärkt, sondern auch abermals neue (Korinth u. s. w.) gegründet werden sollten. — Vgl. Baumgarten a. a. O. II, 1 S. 179.

B.

das Verhalten des Paulus zum Decrete nach dem Antritte der zweiten Missionsreise

aufmerksamst zu beobachten.

(a. Silas als Ersatzmann für Markus. b. Die Beschneidung des Timotheus — mit dem Heidenapostolate wohl verträglich. c. Ursache, weßhalb Paulus im Galaterbriefe das Decret nicht citirt. d. Bezugnahme des ersten Corinthierbriefes auf das Decret. e. Vergleichung von Römerbrief cap. XIV und XV mit dem Decrete. f. Des Paulus Nasiräat.)

a) Silas, der ob seiner Vertrautheit mit dem Synodalbeschlusse einen mehr als aufwiegenden Ersatz für den zurückgewiesenen Markus bieten konnte, war inzwischen von Jerusalem wieder nach Antiochia gereist. An des Paulus Seite, zweifelsohne zugleich im Geiste der Mutterkirche, welche ihm ja auch die erste Sendung in diesem Betreffe ertheilt hatte, sollte er in Verbreitung des Decretes durch zwei Erdtheile hin mitbeschäftigt sein.

b) Auf jener Wanderung fällt am meisten eine Handlung auf, welche Paulus, — scheinbar um gegen das Decret zu demonstriren — unter den Augen des Decretserklärers Silas zu Lystra, der zweiten Reisestation, vorgenommen hatte. Dort [1]) traf er den Timotheus, eines heidnischen Vaters und einer jüdischen Mutter unbescholtenen Sohn. Solch' confessionell gemischte [2]) Ehen waren sicherlich seit Langem keine Seltenheit mehr. — Den noch unbeschnittenen [3]) Timotheus nun hatte Paulus um der Vorzüge seines Herzens, [4]) um

---

[1]) Nur Origenes (comm. in ep. ad Rom. XVI) erklärt Derbe für den Heimathsort des Timotheus, wogegen die grammatikalische Wortstellung im Texte (actt. XVI, 1) betont werden müßte. — Wenn Origenes ebenda (zu Röm. XVI, 21) den Timotheus zu einem Verwandten des Paulus macht, so leitete ihn wahrscheinlich ein corrumpirter Text irre.

[2]) Grotius bereits glossirt, während es den Juden verboten war, Ausländerinnen zu heirathen (Deut. VII, 32), wenn sie nicht zuvor dem Mosaismus zugeschworen hatten, stand es umgekehrt den jüdischen Frauen frei, sich auch einem heidnischen Ehegemahl anzutrauen, im Falle derselbe nur kein Chananäer war.

[3]) Den Talmudisten zufolge ist es einer jüdischen Mutter verwehrt ohne den Willen des nicht jüdischen Vaters ein Knäblein zu beschneiden.

[4]) actt. XVI, 3.

seiner Jugend[1]) und nicht zum wenigsten um seiner Herkunft[2]) und Erziehung[3]) willen zu einem zweiten Gehilfen in der evangelisirenden Wirksamkeit ausersehen und ihm eigenhändig[4]) die Vorhaut abgenommen. — Und wie wenig sein Vertrauen getäuscht ward, beweist die spätere Aussprache seines Verhältnisses zu diesem Jünger: „Seine Bewährtheit sollt ihr (Philipper) daran erkennen, daß er, wie ein Kind seinem Vater, mit mir gedient hat am Evangelium.“ [5]) —

Bedenken können sich nur darüber erheben, wie der Verweigerer der Titusbeschneidung aus freiem Antriebe denselben Act an der Person des Timotheus vornehmen konnte; sowie darüber, daß der Apostel der Vorhaut ein Bedürfniß fühlte, außer dem Silas noch einen weiteren für die Kreise des Mosaicismus geeigneten Begleiter sich beizugeben.

Daß Titus als der Ankömmling einer rein heidnischen Familie für die Glaubensbotschaft unter den Juden wenig Erfolg versprach, ist von vorneherein ausgemacht. Ebensowenig wird man an der Behauptung einen Anstand nehmen, daß die Juden einem unbeschnittenen Prediger sogleich die Thüre gewiesen hätten. Wie aber, — die Ausschließlichkeit des paulinischen Heidenapostolats ausgeschlossen und die beregten Voraussetzungen eingeräumt, — durfte Paulus, wenngleich nicht contra, wie Tertullian[6]) ungenau sich ausläßt, so doch „praeter institutum suum“ den Timotheus beschneiden?

Nur die geänderte Situation ermöglichte jetzt das früher Unmögliche. Wenn die Judaisten auch jetzt aus der Beschneid-

---

[1]) 7 oder 8 Jahre später nennt Paulus ihn noch einen Jüngling. (2 Timoth. IV, 12.)

[2]) Seine natürliche Descendenz empfahl ihn Juden und Heiden gleichmäßig. Leuchtet aus actt. XVI, 3 ein, daß sein Vater ein Heide war, so vermöge eines argumentum e silentio aus 2 Timoth. I, 5, daß derselbe es geblieben.

[3]) Seine frühzeitige Unterweisung im mosaischen Gesetze qualificirte ihn hauptsächlich für die Thätigkeit unter Beschnittenen. cfr. 2 Timoth. III, 15.

[4]) Wer die Befugniß zur Beschneidungsvornahme habe, ersieh' ausführlich behandelt in Winers Realwörterb. 2. Aufl. (1. Bd. S. 184.)

[5]) Philipp. II, 22.

[6]) De pudicitia cap. XVII.

ung des Timotheus für ihr Interesse Folgerungen gezogen hätten, so gab nunmehr die von der Synode ausgefertigte Urkunde alle nur wünschenswerthe Beruhigung und Sicherheit. — Nicht nur an sich, namentlich angesichts dieses Umstandes, war die dermalen vollzogene Beschneidung in der That zum Adiaphoron geworden, und konnte Paulus hier ebenso affirmando die innere Verwerflichkeit, als dort bei Titus negando die innere Unentbehrlichkeit der Beschneidung sammt Legalienzugehör in Abrede stellen.[1]) —

Blos darüber theilen sich die Meinungen, ob Timotheus der ungläubig **gebliebenen**, oder der **erst noch zu bekehrenden Juden** wegen beschnitten worden sei. — Baumgarten, Zeller und Schneckenburger bejahen das Erstere; Döllinger, Hake und Meyer mit Recht das Letztere. Denn waren nicht auch die ungläubig gebliebenen Juden eigentlich doch noch zu bekehrende, welche das Entgegenkommen des Paulus gewiß sehr wohlthuend anmuthete? Nur der Beschnittene achtete auf die Legalien, und nur wer die Legalien achtete, konnte auf die Juden einwirken. — Das erwog Paulus, und, um wie ein homöopathischer Arzt die Beschneidung durch die Beschneidung zu bekämpfen, hatte er den ersten Missionär aus den Reihen der Heiden[2]) für die Zwecke der Judenmission entsprechend zubereitet.[3]) —

Die zweite Frage, welche sodann einer Lösung harrt, betrifft den conventionsgemäßen Heidenapostolat des Paulus, welcher sich mit der durch Beschneidung des Timotheus geübten Rücksicht kaum zu vertragen scheint. — Allein beherziget man, daß Heiden und Juden promiscue neben einander wohnten, so wird sich eine stricte Scheidung in die zwei Apostolate der Beschneidung und Vorhaut als nicht denkbar herausstellen. Der Unterschied beider kann vielmehr höchstens darin liegen, daß Petrus nur in der Synagoge lehrte, wo Heiden blos ausnahmsweise, von Neugierde angetrieben, sich als Zuhörer einfanden, während Paulus mit seinen Gefährten auch auf dem Forum, wie auf dem Areopag — inmit-

---

[1]) cfr. August. ep. ad Hieronym. (ep. 82 novae editionis n. 12).

[2]) Siehe Wieseler a. a. O. S. 27.

[3]) Ueber die hier bewiesene Pastoralklugheit des Apostels vid. Gregor. M. comm. in Job lib. XXVIII. cap. 6.

ten der ganzen Stadtbevölkerung sein Lehrwort erschallen ließ. — Welch' gute Dienste denn auch Timotheus seinem väterlichen Freunde, in specie unter den Juden, leistete, hat die Apostelgeschichte[1]) treulich aufgezeichnet.

c) Mit solch' echtem Liberalismus harmonirt indeß gleichwohl die entschiedene Sprache des wenig später verfaßten Galaterbriefes. — Paulus konnte füglich betheuern, daß er niemals die Beschneidung gepredigt habe;[2]) denn, commentirt Chrysostomus,[3]) er sagt nicht, daß er niemals selber die Beschneidung vorgenommen habe. Aber er hat ihre Vornahme von Andern nicht und nie gefordert, noch ihr je den Charakter einer heilbringenden oder auch nur heilfördernden Ceremonie beigelegt. Nicht als dogmatisch verwerflich, nein, als indifferent, stellt, den puren Act genommen, der Galaterbrief die Beschneidung dar, wenn er περιτομή und ἀκροβυστία in ihrem Werthverhältnisse zu Christus einander vollends gleichachtet.[4]) Wer die freiere Bewegung des Paulus, bald im Gewande des Juden-, bald in dem des Heidenchristen nach Maaßgabe seiner jeweiligen Umgebung nicht zu begreifen wüßte, der drückte den großen Geistesmann zu der Beschränktheit eines Judaisten herab, indem er ihm die gleiche Idiosyncrasis wider das Beschneidungsmesser zumuthete, welche diesem für dasselbe zukömmlich war. — Wenn, was keinem Zweifel unterliegt, Paulus die Galater mit einer Abschrift des Decretes bedachte,[5]) so muß man sich aber doch billig wundern, wie spätere Judaisten ergiebige Ernte dort erwarten durften, mehr noch, daß Paulus in seiner Apologie das Decret nicht einmal citirt.

Allein war es für eine gewisse Sorte von Menschen so schwer, in der Abwesenheit des Hirten die Schaafe zu verwirren? Konnten sie nicht in Wahrheit sich immer auf die gegentheilige Gewohnheit der Altapostel berufen? Konnten sie nicht, wie wirklich geschah,

---

[1]) cfr. actt. XVII, 14 im Vereine mit XVII, 11; desgleichen XVIII, 5 und auch 1 Thess. III, 2.

[2]) ep. ad Gal. V, 11.

[3]) comm. in h. l. (tom. X. p. 716).

[4]) ep. ad Gal. VI, 15. — So urtheilt Augustin im obenerwähnten 82. Briefe von den Legalien: illa sacramenta nec tanquam necessaria debere appeti, nec tanquam sacrilega debere damnari.

[5]) actt. XVI, 6.

trotz der im Decrete enthaltenen Lobeserhebung für Paulus dessen Eigenschaft als Apostel angreifen? Oder ist die Parole: „Erst schelten, dann schalten", den Calumnianten von damals noch nicht bekannt gewesen? Und die Echtheit des Decretes zugestanden, ließ sich durch eine Wendung nicht etwa der Sinn hineinlegen: „Es hat uns zwar gefallen u. s. w.; doch wenn ihr vollkommen sein wollt, wie wir, so haltet die Legalien!"[1]) Das lebendige Wort des Paulus war längst verhallt; der stereotype Buchstabe des Decretes war ihnen mißdeutet worden; das im Decrete dem Paulus gezollte Encomium bewies zwingend nur die Cordialität, nicht in gleichem dessen Collegialität mit den Aposteln. Mit dieser aber stand und fiel die Autorität des Decretes, da das Ansehen der Auslegung nur so viel wog als das Ansehen des Auslegers. — Nun wird es klar sein, daß der in seinem Range und Rechte so tief gekränkte Apostel sich nur der Sache nach auf den Standpunkt des Decretes zurückzog, primär jedoch jene Ereignisse betonte, welche seine amtliche Stellung wider allen Zweifel schützen mußten.

d) So oft schon wurde auch die Bedenklichkeit aufgeworfen, der Paulus der Synode sei im ersten Corinthier- und im Römerbriefe vom Decrete bereits völlig abgewichen, daß eine genauere Untersuchung die Rechtfertigung in sich selber trägt.

Da schwingt der Apostel die Ruthe,[2]) als ein Mitglied seiner Lieblingsgemeinde so tief unter das Niveau des Heidenthumes herabgesunken war, daß es mit seiner Stiefmutter eine incestuose Ehe eingegangen.[3]) — Friedlieb und vor ihm Allioli conjiciren hier überdies einen Ehebruch, da der noch lebende[4]) heidnische

---

[1]) Da Gal. II, 21 bei δικαιοσύνη der Artikel mangelt, so möchte man wohl schließen, diese galatischen Falschlehrer hätten in der That die Beschneidung nur mehr als ein, nicht mehr als das Princip der Rechtfertigung einzuschmuggeln getrachtet, sie folglich nurmehr als ein Heilsprivilegium, nichtmehr als ein Heilsmonopol geltend zu machen gestrebt.

[2]) 1 Corinth. IV, 21.

[3]) cfr. Theodoret in primam ep. ad Corinth. V, 1.

[4]) Im folgenden Briefe an diese Gemeinde (2 Corinth. VII, 12) wird nämlich des Beleidigten (Vaters) Erwähnung gethan als eines Solchen, der wohl ebensogut, wie der Beleidigende (Sohn), noch am Leben ist.

Vater die pflichtvergessene Gattin einfach werde verlassen haben. — Der Incestuose hatte in einer Porneia gelebt, was wenigstens an dieser Stelle eine Nichtehe, nämlich die Ehe in einem verbotenen Verwandtschaftsgrade und vermuthlich auch mit einer Nichtchristin ausdrückt.[1]) — Wenn der Apostel sein Erstaunen versichert, daß der Nichtswürdige nicht zur Stelle excommunicirt wurde, so mag auch dies Befremden wohl zu dem Schluß führen, das Decret mit seinem Inhalte müsse in Corinth bekannt geworden sein, nur daß Paulus, um gleich das Stärkste zu sagen, über dem herausgeforderten Abscheu der Heiden[2]) die Anführung jenes unterläßt.

Den Ausspruch des Apostels nun anlangend, daß „nicht einmal unter den Heiden eine solche Geschlechtsverirrung vorkomme," so wird der Entscheid zwischen einer doppelten Fassung der Stelle stets schwer fallen.

Verstand Paulus unter den ἔθνεσι blos die korinthischen Heiden, so möchte wohl der Wortlaut maaßgebend und anzunehmen sein, die Einwohner von Korinth wenigstens hätten, der älteren und strengen römischen Ehegesetzgebung folgend, eine Ehe zwischen Stiefsohn und Stiefmutter mißbilligt. Bei dieser Voraussetzung war dann eine Berufung auf das Decret so überflüssig, als unmöglich, und könnte sich aus dem Vorgehen gegen den Incestuosen ebensowenig für als gegen die Bekanntheit des Decretes in Korinth eine Folgerung ergeben. —

Indessen die zweifache Erwägung, daß das Heidenthum im Allgemeinen bei Abschließung der Ehen auf die Verwandtschaft keine Rücksicht nahm; daß ferner Korinth zum allerwenigsten eines Rufes genoß, der ihm in sittlicher Beziehung eine rühmliche Ausnahmsstellung sicherte,[3]) nöthiget weit eher zur entgegengesetzten Ansicht, Paulus habe in seinem gerechten Unmuthe nur hyperbolisch das Urtheil gefällt, daß die Christen von Korinth die dortigen Heiden an

---

[1]) Letzteres wird nicht mit Unrecht daraus gefolgert, daß Paulus nicht zugleich auch über sie das Anathem verhängt. — Die klassische Stelle für das Verbot der Abschließung einer Ehe mit Ungläubigen bleibt jedoch 1 Corinth. VII, 39.

[2]) 1 Corinth. V, 1. „... καὶ τοιαύτη πορνεία, ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν."

[3]) Fast sprichwörtlich galt ja im Alterthume: οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθον ἔσθ᾽ ὁ πλοῦς.

Unsittlichkeit überholt hätten. In diesem Falle aber müßte man sagen, also gab es in ehelichen Verhältnissen eine Unordnung, welche nach den landläufigen heidnischen Begriffen nichts Anstößiges enthielt, den Christen jedoch nur desto schärfer verpönt war; also gab es eine Porneia im engeren Sinne, die gleich der generellen bereits die Ausschließung verwirkte.[1]) — Woher kamen nun aber den Korinthiern solcherlei das heidnische Eherecht überschreitende Ehebestimmungen, waren nicht durch eine positive Gesetzgebung mosaische Eherechtsnormen auf das christliche Gebiet hinüberverpflanzt? Und ließe sich nicht bestreiten, daß auch dem πορνεία im Decrete ein derartig engerer Sinn zu unterlegen wäre, wer müßte im Vorliegenden nicht eine thatsächliche Bezugnahme auf das Decret gegeben erkennen? — Unter dem nämlichen Beding gestattete ferner die Auseinandersetzung des Apostels über den Coitus mit einer πόρνῃ,[2]) an consequente Uebereinstimmung mit dem adoptirten impedimentum ex defloratione occulta zu denken. War das Glied am Leibe zu heilig, als daß es die Berührung mit einer πόρνῃ nicht hätte entwürdigend finden sollen, so mußte auch der error de virginitate in der damals vigenten kirchlichen Anschauung den sonst vorauszusetzenden ehelichen Consens in einer Weise inhibiren, daß das Band als nicht geschlungen galt. — Ebenso wäre es, unter obiger Voraussetzung, von Wichtigkeit, hinsichtlich des Eheverbandes mit Ungläubigen die Aussprüche des Apostels am Richtscheite des Decretes messen zu können. — Zwischen Christen und Nichtchristen besteht auch ihm eine Ehe nicht. Nimmermehr könnte er sonst von der Aussicht auf Bekehrung des ungläubigen Theiles eine volle Trennung abhängig machen.[3]) Denn daß er hier gegebenen Falles nicht eine

---

[1]) 1 Corinth. V, 11 steht πόρνος, wie aus der Verbindung mit πλεονέκτης erhellt, im allgemeinen Sinne.

[2]) l. c. v. 15 u. 16. — Wenigstens würde die Berufung des Apostels auf Genesis II, 24, wo von ehelicher Beiwohnung die Rede ist, diese Auffassung nur begünstigen. — Will man aber, weil nach Thomas (comm. in h. l.) secundum speciem naturae zwischen ehelichem und unehelichem Coitus ein Unterschied nicht obwaltet, das πόρνῃ hier außer Beziehung zu einer Putativehe denken, so wäre eine Rücksichtnahme auf das Decret an dieser Stelle, wenn auch weniger evident, so doch immerhin noch nicht abläugbar.

[3]) 1 Corinth. VII, 15 u. 16.

bloße Scheidung verwilligte, bekundet ein aufmerksamer Vergleich mit V. 11, woselbst für zwei christliche Gatten die ausdrückliche Clausel angefügt ist, Keines dürfe bei Lebzeiten des Andern noch zu einer zweiten Ehe weiterschreiten. — Was der Apostel hingegen in Betreff der Fortsetzung gemischter Ehen verfügt, war keinesfalls auf der Tagesordnung der Synode gestanden. Es war aus dem augenblicklichen Bedürfnisse, den Uebertritt zum Evangelium zu erleichtern, herausgewachsen. — Bemerkenswerth ist die Casuistik des paulinischen Sendschreibens hinsichtlich der Idolothyten.

Als Axiom stellt er oben an: „Alles ist mir erlaubt“ — aber er setzt hinzu: „nicht Alles erbaut.“ [1]) Während nun etliche der korinthischen Heidenchristen, weil sie der richtigen Gnosis von der Werthlosigkeit der Opferspeisen gewiß zu sein meinten, mit ihrer Aufgeklärtheit prunkend an jenen verbotenen Gerichten Theil nahmen, beschämt sie Paulus durch das Beispiel seiner eigenen Duldsamkeit, indem er „für die Schwachen schwach ward, um die Schwachen zu gewinnen.“ [2]) — Jene „Starken“ wähnten sich vom verpflichtenden Canon des Decretes entbunden, weil sie für sich eine ratio legis nicht gegeben fanden. Denn — mochten sie calculiren — das Verbot will offenbar nur auf Solche angelegt sein, die mit dem alten Götzenculte noch nicht so radical gebrochen haben, um nicht mit der wachsenden Lüsternheit nach den Idolothyten von einer verbotenen Liebe zur Idololatrie selbst beschlichen zu werden. — Paulus dagegen unterscheidet sehr weislich zwischen Götzenopferfleisch, welches als solches erkannt wird, und solchem, welches dem Essenden nicht in dieser Eigenschaft erkennbar geworden. Von Letzterm zu kosten ist so unbedingt gestattet, daß zur Verhütung der Perplexität gar nicht erst gefragt werden soll, ob das vorgesetzte Fleisch Idolothytum sei oder nicht. [3])

Mit dieser Entscheidung weicht er aber keineswegs, wie Meyer und Simar [4]) behaupten, von dem Ausspruche des Decretes ab.

---

[1]) l. c. X, 23. — Der Grundsatz der christl. Freiheit muß eben durch Liebe gemildert werden, damit nicht das summum jus zur summa injuria sich umkehre. (Bisping.)

[2]) l. c. IX, 22.

[3]) l. c. X, 27. — Paulus huldigt eben dem ewig wahren Moralsatze: *Τῷ μὴ εἰδότι οὐδὲν κακόν.*

[4]) Lehrbuch der Moral S. 26 Anmerk. 2.

Denn hätten die Väter zu Jerusalem das Opferfleisch an sich verbieten wollen, so hätten sie die Gewissen verwirrt, da es kein äußeres Kriterium gab, geopfertes und ungeopfertes Fleisch in der Verkaufsbude oder auf dem Tische des Gastfreundes auseinanderzuscheiden; ja sie hätten bei den übergroßen Vorräthen von Opferfleisch Manchem den Genuß von Fleisch überhaupt nahezu unmöglich gemacht. Und doch findet sich nirgends ein solch' schlechthiniges Fleischverbot. — Anders stellte sich die Sache, wenn der Geladene ausdrücklich auf das distinktive Merkmal aufmerksam gemacht wurde, oder wenn er selbst aus irgendeiner andern Quelle darüber Kenntniß hatte. Im ersten Falle mußte das hinzutretende Moment des Aergernisses zur Abstinenz bestimmen;[1]) im letztern Falle kam zur bleibenden Unsicherheit wegen der eigenen Schwäche statt dessen ein neues Motiv hinzu, welches stillschweigend sich wohl auch die Synode schon gegenwärtig hielt, und welches Paulus gegen die Ausflucht einer Epikie stets geltend machen konnte, — die Unschicklichkeit,[2]) vom Brode der Eucharistie zu brechen und zugleich bei einem abgöttischen Opferschmauße sich gütlich zu thun. — Und so konnte denn Paulus, im Geiste der Synode, indem er alle denkbaren Beweggründe ihnen dringlichst nahe legte, jenen Laxen und Verwegenen warnend zurufen: „Fliehet vor dem Götzendienste!“[3])

e) In dem etwas später geschriebenen Römerbriefe bewährt Paulus nach Einer Seite hin eine Nachgiebigkeit, welche die Grenze des durch das Decret Erlaubten zu verlassen droht: — Es handelt sich übrigens im 14. Kapitel jenes Sendschreibens keineswegs um die Consumtion von Opferfleisch allein, sondern vielmehr um Beachtung oder Verachtung der jüdischen Legalien in Summe. — Wiederum sind es Starke und Schwache, welche von einander gesondert werden. Aber die Stärke offenbart sich hier darin, daß sie Alles essen zu dürfen glaubt, während die Schwäche fast pharisäisch einen Zaun um das Gesetz zieht und mit Pflanzenkost sich bescheidet;[4]) offenbarte sich die Stärke darin, daß sie jeden Tag

[1]) 1 Corinth. X, 28 u. 29. — Das Kosten vom Opferfleische mußte in dem Andersgläubigen den Eindruck einer formalen Apostasie hervorrufen.

[2]) l. c. X, 21.

[3]) l. c. X, 14. — Natürlich steht εἰδωλολατρεία synecdochisch für μετασχεῖν τῶν εἰδωλοθύτων. Mit der Idololatrie im strengen Sinne wäre ja nicht einmal mehr der christl. Name verträglich gewesen.

[4]) ep. ad Rom. XIV, 2.

für gleich hält, so die Schwäche darin, daß sie Tag und Tag unterscheidet.[1]) — Weder die eine, noch die andere Richtung hält Paulus für verwerflich, doch zielt die Resultirende seiner nach beiden Seiten hin gezogenen Beobachtungslinien auf ein Nachgeben der Stärkeren zu Gunsten der Schwächern ab.[2]) — Mit andern Worten: Paulus wünscht die Einhaltung des jüdischen Festcyclus, wo solche ohne Aergerniß nicht vermieden werden könnte. Es würde nun zwar nicht geradehin dem Decrete derogiren, woferne Paulus in **möglicher** Weise sittlich gleichgültigen Dingen, wie den Ceremonialien, an die Opferwilligkeit der Heidenchristen appellirte. Aber es wäre doch schwer zu fassen, daß der Apostel der Vorhaut eine Bürde ihnen aufhalsen wollte, vor welcher die Apostel der Beschneidung sie verschont hatten. Die Angeredeten des Römerbriefes können darum nicht, wie jene des 1. Korinthierbriefes Heiden-, sondern müssen im Gegentheile freisinnige Judenchristen sein, welche die Legalien über Bord werfen wollten; was Paulus so unklug als lieblos findet, da zufolge dessen für die Extensivität der Kirche in der Richtung auf das Judenthum zu fürchten war; überdies der alte nationale Bund sich erst löste, als die Ringmauern Jerusalems unter den Sturmwiddern des Titus und die Grundvesten des Tempels unter den römischen Brandfackeln zusammenstürzten.[3]) — Hatte die Synode den Judenchristen das Legalienprivileg belassen, so wird man zwischen dem Decrete und dem Rathe des Römerbriefes mit nichten einen Contrast entdecken und hätte somit Schwegler[4]) nicht nöthig gehabt, das 15. Kapitel desselben als judaisirend zu proscribiren.[5])

---

[1]) l. c. v. 5.

[2]) l. c. v. 19 u. 20. — ibid. XV, 1.

[3]) Hienach bemißt sich die Verkennung der Sachlage durch Schneckenburger a. a. O. S. 73, wenn er auch die Inachtnahme der Synodalverbote des αἷμα und πνικτὸν unter diesen Gesichtspunkt bringt, d. h. auf gleiche Stufe mit den Legalien stellt. Als ob das Decret nicht Heiden- wie Judenchristen gleich sehr verpflichtet hätte, während hier (im Römerbr.) von der arbiträren Beachtung der Legalien durch Judenchristen allein die Rede ist.

[4]) A. a. O. II. Bd. S. 123 u. 124.

[5]) Die desfallsigen Aufstellungen Baur's in der Tübinger Zeitschrift (1836 3. Bd. S. 144 ff.) wurden von Kling (in den „Studien und Kritiken“ 1837 S. 308 ff.) einläßlichst gewürdigt.

f. Was die Apostelgeschichte XVIII, 18 von dem mosaischen Gelübde des Paulus (?) berichtet, kann füglich umgangen werden, da es doch nicht ganz entwirrt werden wird, ob der dort Handelnde nicht Aquila gewesen. — Anders steht es mit jenem Nasiräate, welches Paulus auf die Anregung des Jakobus hin bei seiner fünften Ankunft in Jerusalem übernommen.[1]) Am seltsamsten klingt die Motivirung im Munde des Jakobus, wonach Paulus durch die Befolgung eines vorevangelischen Rathes sich von dem Vorwurfe zu reinigen hatte, als lehre er die Judenchristen der Diaspora Verzicht auf die Beschneidung und das nationale Gesetz. — Man sieht, wie die Gegner des Paulus nicht ruhten. Früher hatten sie es ihm übel vermerkt, daß er die Heidenchristen zur Beschneidung nicht zugelassen. Nachdem das Decret ihre Waffe abgestumpft, mußten sie das Mittel der Verläumdung ergreifen, denn der Römerbrief erwies im Gegentheile, daß der Apostel bei seinen Stammesgenossen dem „Verlassen des Moses"[2]) unter Umständen entgegensteuerte, wie er denn seine ganze amtliche Thätigkeit mit der Forderung des Decretes in Einklang brachte.[3]) — Sicherlich mißtraute Jakobus dem Paulus nicht im Geringsten; zum Zeichen, daß er ja im Decrete die genügende Bürgschaft für ihre beiderseitigen Grundanschauungen besitze, recapitulirte er dasselbe in Kürze; aber für die große Masse hatte Paulus den Gegenbeweis anzutreten. Chrysostomus[4]) bemerkt hiezu: Paulus hätte zwar auf die Beschneidung des Timotheus verweisen können; aber das wäre doch nur ein argumentum de praeterito gewesen. Viel schlagender wollte er so zu sagen eine genetische Definition davon geben, was er unter Anhänglichkeit an den Nationalcult verstehe.[5]) Auf den Vorschlag des Jakobus unterzog er sich einem ohehin völlig freigestellten Acte. Hatte Jakobus, obwohl Apostel der Judenchristen, zu Gunsten der Heiden das Gesetz geopfert; so durfte auch der Apostel der Heiden im Interesse der

---

[1]) actt. XXI, 15—30.

[2]) l. c. v. 21.

[3]) Characteristisch hiefür lautet seine Devise: „*Καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος.... τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος.*" (1 Corinth. IX, 20, 21).

[4]) homil. 46. (tom. IX. p. 346 sqq.)

[5]) Die That des Paulus erinnert so an den Beweis jenes alten Philosophen, der seinen Gegner, welcher die Bewegung läugnete, schweigend dadurch widerlegte, daß er vor seinen Augen auf- und abging.

Judenchristen sich gegengefällig erzeigen. — Nachgiebigkeit an die Judenchristen leitete das Verhalten des Petrus in Antiochien; Nachgiebigkeit an die Judenchristen das Verhalten des Paulus in Jerusalem. Aber während dort die Versuchung lauerte, es möchten die Heidenchristen im Netze des Mosaismus sich verstricken, blieb hier deren Freiheit vollends außer Spiel.

Und so zeigt sich denn während der apostolischen Zeit auch nicht Ein Widerstreit, der gegen die Gültigkeit der jerusalemischen Sätze erhoben worden.

Dieser objectiven Uebereinstimmung frühester Zeit schließt sich

§ 20.

das Zeugniß der nachapostolischen Zeit bis herauf zur Gegenwart bald mehr bald weniger bestimmt an.

(Zeugniß in den pseudoapostolischen Canones; in den Pseudoclementinen; in dem Pseudoapostelconcil von Antiochia; einzelne Stimmen aus dem 2. bis 5. Jahrhunderte; theilweise Aenderung in Afrika zur Zeit Augustins. — Die Verfügung der trullanischen Synode in dieser Hinsicht. — Kaiser Leo VI. — Conservatismus der schismatischen Kirche rücksichtlich des Decretes; Conservatismus der morgenländischen Secten. — Anklänge in den Pönitentialbüchern der Angelsachsen; in occidentalischen Kirchenverordnungen des Mittelalters.)

Hält man fest, das Dekret beschloß in sich einerseits eine Entlastung — Freiheit von den Legalien; andererseits eine Belastung — Abstinenz- und Keuschheitsgebot; letzteres wohl einschließlich einer Eheordnung, oder: das Decret verkündete ein unwandelbares Dogma und wandelbare Disciplinarstatuten: so ist es unschwer, bald einen Bruchtheil, bald das ganze Decret durch die Kette der folgenden Jahrhunderte hin in mannigfachen Gestaltungen wiederkehren zu sehen.

Es beweist für die allgemeine Verbreitung des Decretes im zweiten Jahrhunderte, daß so viele Apokrypha und Pseudepigrapha, deren Entstehung innerhalb dieses Zeitabschnittes fällt, an verwandten Beziehungen reich sind.

So lautet einer der pseudoapostolischen Canones: „Falls ein Bischof oder ein Priester oder ein Diakon oder überhaupt eine hierarchische Person Fleisch mit seinem Blute ißt, oder Beute des Wildes, oder Aas, so soll er abgesetzt werden; denn Solches hat

das Gesetz verboten. Ist der Thäter aber Laie, so werde er ausgeschlossen." [1])

Wenn die im Großen und Ganzen ebionitisch tingirten Pseudoclementinen [2]) neben vielerlei unkirchlichen Zuthaten sich doch rücksichtlich der Punctationen des Decretes mit den als orthodox beglaubigten gleichzeitigen Schriften berühren, so taugen auch sie zur Bezeugung, daß in der Atmosphäre des Fälschers oder der Fälscher jenes Synodale in Kraft bestand. Ihrer Vorliebe für Jakobus und Petrus wegen, denen an dem Zustandekommen jener Beschlüsse ein so hervorragender Antheil gesichert war, hatten sie zweifelsohne gerne zugestimmt, zumal dieselben äußerlich Lehrsätze aus dem mosaischen Systeme aufwiesen. —

Obgleich bei dem Mythicismus dieser Schriften, der Homilien zum Beispiel, eine verlässige Controle nicht möglich ist, so scheint der Falsarius doch nur die herrschende Anschauung seiner Zeitgenossen vom Apostelsdecrete umgebildet zu haben, wenn er gerade dem Petrus die Lehrworte in den Mund legt, seine Zuhörer sollten sich ferne halten vom Tische der Dämonen; sie sollten kein Aas kosten; Blut nicht berühren, von allem Schmutze sich reinigen" u. s. w. [3]) — Um kaum daß Petrus in Tyrus diese Vorschrift zurückgelassen, wiederholt er sie in Sidon: es sei Gebot, vom Tische der Dämonen wegzubleiben, das wolle sagen: vom Genusse der Idolothyten, des Aases, des Erstickten, der Wildesbeute und des Blutes; wozu freilich noch die Ermahnung kömmt, nicht im Zustande der Unreinheit zu verbleiben; auch nach vollzogenem Beischlafe sich zu reinigen" [4]) u s. w. — Aehnlich bewahrt der Sammler der Recognitionen Erinnerungen an das Verbot der Porneia, wenn er als Hauptfrucht der evangelischen Missionsthätigkeit diese bezeichnet, daß die Bekehrten ihre heidnischen Gebräuche und blutschänderischen Ehen aufgaben; daß beispielsweise die Perser

---

[1]) can. 62.

[2]) Die Homilien werden nach der vulgären Annahme von Baur und Schliemann in das 2.; die Recognitionen an den Anfang des 3. Jahrhunderts zu verlegen sein. Hilgenfeld ist mit seiner gegentheiligen Hypothese von der Priorität der Recognitionen nicht durchgedrungen.

[3]) Homilia VII, 4.

[4]) Homilia VII, 8.

nichtmehr mit Eltern und Kindern in blutschänderischem Eheumgange lebten.[1])

Um zu den Dichtungen auf kirchlichem Boden überzugehen, so bestätigt der 7. Canon der wahrscheinlich im 2. Jahrhunderte gemachten Acten des fingirten Apostelconcils von Antiochien[2]) zu drei Viertheilen das jerusalemische Decret. — Auffallend ist nämlich die Weglassung des Verbotes vom Idolothytenfleisch.[3]) — Auch aus dem Westen des 2. Jahrhunderts vernehmen wir eine Stimme, welche für die Beobachtung des kirchlichen Erstlingsdecretes Zeugniß ablegt. Die heilige Biblias konnte nämlich vor dem heidnischen Richter auf dessen Anschuldigung hin sich also verantworten: „Wie sollten die Christen doch kleine Kinder essen, da ihnen selbst das Blut der vernunftlosen Thiere untersagt ist?“[4])

Fast noch zahlreicher häufen sich die Documente des 3. Jahrhunderts. — Es wäre hier namentlich bezüglich des Blutverbotes auf eine charakteristische Stelle von Minucius Felix zu verweisen.[5]) — Allein schwerer wiegen die Aeußerungen eines anderen, weil weit berühmteren Apologeten, des Tertullian. Auch er entgegnet den heidnischen Verdächtigungen: „Ihr (Heiden) sollt euch schämen, uns (Christen) derlei aufzulasten, die wir Thierblut nicht einmal in den Speisen dulden und deßwegen von Erstickten und von Aas uns enthalten.“[6]) — Ein andermal erwähnt er, wie die Heiden sich der

---

[1]) Recognitt. IX, 29.

[2]) Apud Fabricium codex apocryph. N. Tsti. p. III. p. 336 sqq.

[3]) Dieser Umstand deutet auf die Entstehungszeit der unächten antiochenischen Canones. Nach ihrem Inhalte wollen dieselben unverkennbar dem judaisirenden Gnosticismus der Ebioniten entgegentreten. — Da Pamphilus (Euseb. h. eccl. VII, 32) zuerst eines Apostelconcils in Antiochia gedenkt, so müssen die meisten unserer Canones Decennien lang vor ihm zusammengetragen worden sein. Denn ein Mann, wie Pamphilus, der Kirchenhistoriker von Fach war und in dem von Antiochia nicht sehr entlegenen Cäsarea lebte, würde sich gewiß bei Zeitgenossen orientirt haben, hätte der Irrthum nicht bereits festen Fuß gefaßt. — Die Auslassung des Idolothytenverbots zeigt eine Zeit der Verfolgung an, bei welcher, der geschärften Gegensätze halber, selbes überflüssig war. — (Der 8. Canon, der die Erlaubtheit der Bilderverehrung ausspricht, datirt augenscheinlich in eine noch viel spätere Zeit herab.)

[4]) Euseb. h. e. V, 1.

[5]) Octavius, cap. XXX.

[6]) Tertull. opp. ed. Oehler I. p. 149.

Blutwürste bedienten, um ihre Opfer zur Verletzung des christlichen Gehorsams zu zwingen.[1]) —

Mag man an dem durch Nichts bezeugten Verhältnisse, in welches Origenes[2]) *πνικτὸν* zu *εἰδωλόθυτον* setzt, ungläubig vorübergehen; soviel wird von ihm dennoch constatirt, daß beide Verbote damals strenge zu binden pflegten. —

Auch das 4. Jahrhundert hat eine auf *αἷμα* und *πνικτὸν* gerichtete Parenäse verzeichnet: „Viele Kannibalen lecken das Blut nach Art wilder Bestien und füllen sich bis zum Uebermaaße mit Erstickten an. Du aber, Diener Christi, iß mit Anstand und ohne Frevel wider die religiösen Vorschriften!“

Solcher Weise hatte Cyrillus[3]) in einer seiner Katechesen sich vernehmen lassen. —

Da plötzlich im 5. Jahrhundert verräth die bekannte Convenienztheorie Augustins,[4]) daß sich der Occident hinsichtlich des dreifältigen Abstinenzverbotes vom Decrete entfernt habe, so daß die zäheren Nachzügler, welche auch jetzt noch vor dem Blute der Drosseln bebten, von den Fortgeschrittenen Hohn und Spott ernteten. — Die afrikanische Kirchenprovinz war sonach eine der ersten, welche eine durchgreifende Reform der Abstinenzordnung sich gefallen ließ. — Hätte Augustin übrigens beachtet, daß die orientalische Hälfte trotz des verschiedenen Gegensatzes zwischen Juden- und Heidenkirche der vorgenommenen Aenderung nicht folgte; hätte er vorausgewußt, daß auch im Occidente noch mehr als Einmal sporadisch wenigstens das in seiner Umgebung antiquirte Blutverbot revalidirt wurde; hätte er endlich der Wahrnehmung sich nicht verschlossen, daß ja auch das Idolothytenverbot, welches doch wohl ebenfalls zur Vermeidung eines Aergernisses seitens der Judenchristen gegeben worden war, gleichwohl in seinen Tagen noch fortgalt; er hätte mehr Bedenken getragen, die Convenienz als die primäre, ja als die einzige Ursache des Ver-

---

1) Apologet. cap. IX: ».... botulos etiam cruore distentos admoventes — certissimi scilicet, illicitum esse penes illos, per quod exorbitare eos vultis.«

2) Contra Celsum VIII, 30.

3) Cyrill. Hierosolymit. catech. IV. n. 28.

4) Contra Faustum Manich. XXXII, 13.

botes von Blut und Erstickten darzustellen. — Denn wie sehr das Idolothytenverbot auch nach seiner Meinung fortgelten sollte, leuchtet aus der Inständigkeit hervor, womit er Jene beschwört, welche sogar nach den Idolothyten greifen, sobald sie nur vorher das Kreuzzeichen gemacht haben. Solche, meint er, stößen sich ein Schwert in die Brust, während sie den Mund bekreuzen.[1]) — Nicht anders denkt Chrysostomus[2]) von dieser Segnung der Idolothyten. „Ißt du Solches, ohne es in dieser seiner Verwerflichkeit erkannt zu haben, so wird das hl. Zeichen dich vor allen Schäden behüten; anders aber, wenn du es erkannt hast und dennoch essen wolltest.“ —

Das vorher besprochene Beispiel der westlichen Kirche zur Zeit Augustins scheint nicht ohne Rückwirkung auf die östliche geblieben zu sein.

692 nämlich fand die Trullana[3]) sich bemüssigt, durch Adoptirung des Eingangs erwähnten pseudoapostolischen Canon das Verbot des Blutes und Erstickten, was doch die Synode von Gangra[4]) (um 362) nicht aufgehoben, nur vor Mißdeutung bewahrt hatte, nochmals in die Erinnerung zurückzurufen. — Auch der bald als Philosoph, bald als Theolog sich gebärdende Kaiser Leo VI. (von 886—911) mußte ein ähnliches Bedürfniß empfunden haben, als er das Verbot der Würste seinen Unterthanen einschärfte.[5]) —

Eine erhöhte Bedeutung gewann der Inhalt des Decretes damals, als der starr conservative Occident ein letztes Mal die Fehde ankündigte. —

Da mußte das nun auch von der römischen Kirche größtentheils nichtmehr beachtete Verbot des πνικτὸν eine vortheilhafte Handhabe bieten, um die Apostolicität der ersteren anzugreifen. In einer Abhandlung des bulgarischen Erzbischofs Theophylact[6]) wird als gravirende Beschuldigung dies erhoben, man wisse schon, wie die Abendländer mit dem Erstickten sich prahlend brüsten; desgleichen

---

1) August. homil. 241 de tempore.
2) homil. XII in 1 ep. ad Timoth.
3) can. LXVII. (Harduin, actt. conc. tom 3 p. 1685). — Dieser Canon beruft sich ausdrücklich auf das Aposteldecret.
4) can. II. (Coleti l. c. tom. 2. p. 428.)
5) novella LVIII.
6) Abgedruckt bei Will: acta et scripta, quae de controversiis eccl. Graecae et Latinae saeculo XI. composita exstant. (p. 230 & 231).

im Schreiben des Patriarchen Cärularius[1]) und des Erzbischofs Leo von Achrida an den Bischof Johannes von Trani: „Wie möget ihr nur aber auch das Erstickte essen, woraus das Blut noch nicht einmal abgelaufen? Oder wißt ihr nicht, wie die Seele jedes Thieres sein Blut ist, und wer Blut ißt, das Leben mitverzehrt?“[2]) — In der Entgegnung des Cardinals Humbert tritt es sofort an's Licht, daß auch die Kirche des Abendlandes nur Schritt um Schritt von der Haltung der Decretspflichten zurückwich. Der Cardinal versichert:[3]) Auch die Occidentalen verehren im Verbote des Blutes und Erstickten eine alte Gewohnheit oder Väterüberlieferung. Wer Blut genieße oder ein Aas, das im Wasser oder sonst irgendwie in Folge menschlicher Vernachlässigung crepirte, der werde nur in äußerster Lebensgefahr mit schwerer Kirchenbuße verschont. In diesem Betreff erkännten sie ein apostolisches Geheiß an. Was hingegen die im Vogelfange, durch Jagdhunde oder Schlingen gemachte Beute anbelange, so treffe hier das Wort des Apostels zu: Alles, was auf den Markt grbracht wird, käufet![4]) — Freilich werde man hier wieder mit dem Aposteldecrete zur Hand sein.[5]) Allein dieses sei mit Rücksicht auf die Beschneidungschristen durch Raum und Zeit begrenzt worden. Bei dem christlichen Dämmerlichte hätten sich die Augen bald hierhin bald dorthin gewendet. So habe Petrus bald mit den Heiden gegessen, bald habe er sich aus Furcht von ihnen zurückgezogen. Wie man daher doch den Lateinern zumuthen möge, daß sie nicht Gottes Gebote und das Wichtigere im Gesetze hochhielten? —

Allein diese Vertheidigung hinterließ bei den Griechen so wenig einen nachhaltigen Eindruck, daß der gewiegte Canonenscholiast Balsamon[6]) vielmehr die alte Anklage erneuerte, die Lateiner hätten leichtfertig genug ein apostolisches Disciplinargebot preisgegeben. Auch bedarf es nicht einmal genauer Vertrautheit mit dem Rituale der Griechen, um bezüglich dieses Punktes von der in ihrer stagniren-

---

[1]) In der lateinischen Uebertragung des Briefes werden Cärularius und Leo, im griechischen Grundtexte wird Leo allein als Briefsteller genannt.

[2]) Apud Will l. c. p. 59.

[3]) Dialogus Humberti Card. cap. LXII. apud Will p. 121 sqq.

[4]) 1 Corinth. X, 26.

[5]) l. s. c. cap. LIV.

[6]) vid. Beveridge William, συνοδικὸν, tom. 1. p. 41.

den Kirche heute noch rechtsbeständigen Gewohnheit sich eine Ueberzeugung zu verschaffen. Begegnet hier doch ein eigenes Exorcismenformular[1]) zum Gebrauch bei denen, welche aus Versehen Blut oder Ersticktes gegessen.

Dabei merkt Goar ausdrücklich an,[2]) wie die Griechen nicht deßwegen derlei Speisen meiden, weil etwa dämonische Kräfte in ihnen verborgen lägen, sondern lediglich, „um der Erde zu geben, was der Erde ist," gößen sie das Blut auf die Erde, da es von der Erde gekommen. Und wie dem Manichäismus, seien sie auch dem Judaismus ferne gestanden. Nicht um die entseelten jüdischen Legalien wieder zu beleben, übten sie diese Art von Enthaltsamkeit; im Gegentheile folgten sie einer selbstständigen christlichen Abstinenzordnung. —

Auf gleiche Weise pflegen die Abyssinier und Aethiopen am Verbote des Blutes und Erstickten festzuhalten.[3]) —

Die Nestorianer gestatten ihren Clerikern nicht, jemals ein Thier zu schlachten, damit sie nicht mit Blut sich beflecken.[4]) —

Läßt ein koptischer Priester sich beigehen, vom Fleische eines erstickten Thieres, oder von einer Terepha oder Crepirtem zu genießen, so soll er deponirt werden.[5]) —

Vielleicht als letzte Uebereinstimmung mit dem Verbote der *πορνεία* ist endlich das trennende Hinderniß der verheimlichten Schwängerung auszuheben, was in der ganzen morgenländischen Kirche zu Rechte besteht.[6]) —

Geht man auf den Schauplatz des Occidentes zurück, so zeigt sich hier trotz des raschen Wechsels der Disciplin als Folge

---

1) Goar, eucchologion sive rituale Graecorum, Lutetiae Paris. 1847. (p. 670.)

2) l. m. c. p. 671 (Note).

3) Vgl. die Artikel Abyssinier und Aethiopen im Kirchenlexikon.

4) Ebedjesu, collect. cann. synod. tract. VI. cap. VI. can. 6. (Apud Majum, nova collectio veterum scriptorum, pars I. p. 115.)

5) cfr. Vansleb, histoire de l'église d'Alexandrie. Paris 1677. p. 35 sqq.

6) Von den abendländischen Canonisten der Gegenwart, welche jenem Hindernisse gleichfalls eine Rechtswirkung beimessen, s. Walter, Kirchenrecht. S. 578.

regen kirchlichen Lebens doch ein mehrfaches Zurückgreifen auf die Satzungen des Apostelдecretes.

Den nach Bayern gesandten Bischöfen trug Gregor II. insbesondere auf, sie sollten den Neubekehrten vor Allem den Fortgenuß von Opferfleisch mit Strenge verweigern.[1]) — Und von dem Nachfolger Gregor III. ist uns ein Bußcanon aufbewahrt, der über die vorbedachte Lüsternheit nach Blut und Erstickten eine vierzigtägige Strafzeit verhängt.[2]) — Beträchtlich später ist es Papst Nikolaus der Große,[3]) der in einem dogmatischen Schreiben an die Bulgaren die nämliche Forderung geltend erhält. — Zumal für Neubekehrte schien dieß Gebot eben eine nothwendige Maaßregel, um dem Rückfall mit Nachdruck vorzubeugen und die heidnischen Sitten gemach zu verdrängen. —

Frevel wider das Blutverbot wurden empfindlich geahndet, um so mehr seitdem die Synoden von Orleans[4]) (533) und von Worms[5]) (868) das Verbot des Blutes und Erstickten eindringlich schärften. — Aus den Pönitentialbüchern mögen nur die in dieser Beziehung am meisten belehrenden Stellen ausgehoben werden. — Das Verbot unreinen Fleisches (doch nur eine Paraphrase für Idolothyten); das Verbot vom Aase und der Beute des Wildes zu genießen, wird unter Androhung schwerer Buße erneuert.[6])

Einmal wird ausdrücklich als Beleg das Apostelдecret angezogen.[7]) — Das Verbot der Ehe mit Ausländerinnen und nahen Anverwandten findet sich wiederholt hervorgehoben in den Canones

---

1) Hartzheim. (tom. 1. fol. 37.) concil. Germ.
2) can. 30 (apud Harduinum collectio concill. tom. 3. p. 1876).
3) ep. ad consulta Bulgarorum. cap. 43.
4) Harduin, l. c. tom. 2. p. 1176. (can. 20.)
5) l. c. tom. 5. p. 745 u. 746. (can. 64.)
6) n. XXXI. de discretione ciborum, mundis et immundis § 1. § 9—15 excl. § 31. im Pönitentialbuche des Theodor von Canterbury. — (Bei Kunstmann, die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachsen p. 82—85). — Für das Verbot der Idolothyten in specie ist wichtig l. c. n. XLII de communione judaeorum vel gentilium. § 2. (Kunstmann a. a. O. p. 92.)
7) Theodor. capit. XV. de illis, qui animalia a bestiis dilacerata et laqueis strangulata comedunt. (Kunstmann, a. a. O. p. 115). — cfr. auch ibid. capit XVIII—XX incl. (Kunstmann a. a. O. p. 116.)

Gregors des Großen;[1]) nicht minder geschieht des Speiseverbotes dort Erwähnung.[2]) —

Aehnlich hatte auch der heilige Otto den Pommern Abstinenz vom Blute und Erstickten anbefohlen,[3]) und zwar, wie nicht unbekannt, gemäß eines ausdrücklichen Geheißes Callist II., mithin sogar noch um das Jahr 1120.

Hinsichtlich der Porneia schließlich wäre zu gestehen, daß der Leviticus XVIII, 6 das erste Mal ausgesprochene, wohl actt. XV, 29 das zweite Mal (jedenfalls aber unter einem andern Titel) bestätigte Grundsatz, Heirathen in zu nahe Verwandtschaft sollten verpönt sein, durch Innocenz IV. 1216 zwar beschränkt,[4]) keineswegs jedoch aufgehoben werden konnte, sondern bis zur Stunde in den verschiedensten Abstufungen fortgilt.

Und so hat denn jenes Pneuma, welches über dem Scheitel der jerusalemischen Versammlung geweht, auch in dem niemals ganz fallen gelassenen Apostelbecrete den katholischen Lehrkörper fort und fort durchathmet.

---

[1]) can. 68 u. 69. (Kunstmann a. a. O. p. 134.)

[2]) can. 112. (Kunstmann p. 139). — Als Parallelen bezüglich des Speisecanons sind füglich beizusetzen: I. n. 26 u. 27 prolog. Bedae; ferners l. c. c. XXII. (Kunstmann a. a. O. p. 149 und beziehungsweise p. 165.) bezüglich des Porneiaverbotes l. c. II. de his, qui cum matre vel sorore fornicaverint. (Kunstmann p. 156.)

[3]) Vid. Henrici Canisii thesaur. monument. tom. I. fol. 523.

[4]) can. 8. X. de consangu. et affinit. (IV, 14.)

Zweites Buch.

Gedrängte Würdigung der neuern Kritik der Gegner.

I. Abschnitt.

Die Kritik der Tübinger Schule bezüglich des Apostel-Concils.

Ferdinand Christian von Baur stellte das neue kritische Princip auf, wonach statt der äußern Zeugnisse der innere Lehrgehalt einer Schrift den Maßstab des Urtheils über deren Entstehung gibt.[1]) —

Baur zwar verhält sich in der Vorrede zu jenem Werke, nach welchem er selbst seine Ansicht vom Urchristenthume überhaupt beurtheilt wissen will,[2]) protestirend gegen die zweideutige Ehre, der Stifter und Meister einer neuen kritischen Schule zu heißen. — „Ich wüßte nicht" fährt er verwundert weiter: „was ich mir unter der bisherigen Kritik denken sollte, wenn ich die von mir befolgten Grundsätze, als neue betrachten müßte. Nicht die Grundsätz können es sein, an deren Neuheit man Anstoß nimmt, sondern nur die Ergebnisse, auf welche ihre Anwendung führt; eben jene Ergebnisse, um deren willen man die Kritik der neuen kritischen Schule als die negative und destructive zu bezeichnen pflegt."[3]) — Indeß, wenn selbst ein Anhänger dieser Richt=

---

1) Vgl. Reuß a. a. O. § 344.

2) Vorrede zum „Paulus, Apostel Jesu Christi." S. V. Anmerk.

3) A. a. O. S. IV.

ung, wie Hilgenfeld, von Vertretern der „neuern" Kritik redet, so liegt darin doch wohl schon die Einräumung, daß eine solche Kritik, wie die nun geübte, bisher nicht dagewesen. — Gewiß, Kritik kannte man, insbesonders auf protestantischem Gebiete, schon seit Langem. Bereits von Luther, der den Jakobusbrief verwarf, urtheilt Simon irgendwo: „Il a bien critiqué, mais pauvrement doctriné." — Negative Kritik war es auch, die Baur's heftigen Gegner, Ewald, bestimmte, den Brief an die Epheser, die drei Pastoralbriefe und den zweiten Brief Petri für pseudoapostolische Schriften zu erklären. Und doch unterscheidet sich Baur's Kritik von den angeführten Kritiken nicht blos hinsichtlich der Ergebnisse, sondern mehr noch hinsichtlich des Princips. —

Für den negativen Kritiker Ewald gibt es, was namentlich seine Geschichte des Volkes Israel darthut, eine wahre, irrthumsfreie Religion, in deren Besitz von Anfang an das Volk Israel sich befand. Für ihn sind darum auch die Folgen unermeßlich, welche die beiden Zerstörungen Jerusalems „auf dem überall erzitternden Boden der apostolischen Kirche" für das Christenthum im Gefolge führten.[1]) Mit andern Worten: Für Ewald gibt es eine geoffenbarte, übernatürliche Religion, deren natürliche Entwicklung sich allerdings nach geschichtlichen Gesetzen verfolgen läßt, deren übernatürliche Seite aber, wie die kanonischen Bücher sie entschleiern, ebensogut in ihrer Berechtigung anerkannt werden muß.

Für Baur hingegen ist die Geschichte des Christenthums gar nicht verschieden von der Geschichte eines Volkes, oder eines heidnischen Systemes, oder einer ephemeren Secte. Ihm birgt die Kirche allerdings Wahres, nicht aber die Wahrheit. Indem er so die religiöse, wie die profane Geschichte völlig über Einen Leisten zieht, verlieren ihm die äußeren biblischen Zeugnisse des christlichen Alterthums nothwendig an Glaubwürdigkeit und wird ihm die Kirche der „Katholiker" zur Synthese zweier vorher ebenbürtiger Antithesen. —

Daraus wäre klar, daß die Läugnung des Uebernatür-

---

[1]) Wenn er den beiden Aufständen, dem zur Zeit des Titus, und dem unter Barkochba eine so hohe Wichtigkeit zumißt, so findet sich Ewald überdies in Uebereinstimmung mit dem gründlichen Talmudisten Derenbourg, der in seinem essai sur l'histoire de Paléstine zum gleichen Resultate gelangt. (cfr. p. 5 & 6 l'introduction; p. 289 sqq; p. 402 sqq.)

lichen zuletzt das neue Princip bildet, was die sonach mit Recht von allen andern unterschiedene kritische Tübinger Schule allererst hochhält. —

Ehe übrigens die Durchführung dieses Princips nachzuweisen ist, muß von Anfang an zugestanden werden, daß der Schöpfer desselben, obschon nicht ohne Willkür, so doch ohne die Absicht eines literarischen Betruges zu Werke ging; daß er, nur von seinem Principe geleitet, optima fide seine grauenvollen Verheerungen auf dem Felde des biblischen Canon anrichtete.

Zwar hat Baur mit seinem Principe auch weit über seinen engeren Lehrkreis hinaus willige Jünger gefunden. Reinhard Köstlin, Adolph Hilgenfeld und Volkmar sind da vor Anderen zu nennen.

Unter denjenigen aber, welche nicht nur an seinem wissenschaftlichen Streben sich orientirten, sondern als jüngere Collegen sich zugleich mit dem eben vorwürfigen Thema eingehender befaßten, gebührt Schwegler und Zeller eine hervorragendere Bedeutung. Die Tübinger Schule im engsten Sinne würde folglich durch die genannte Trias vorwiegend repräsentirt sein. — Doch kann es nur Interesse bieten, auch Hilgenfeld, der ob seiner Schärfe, Leidenschaftslosigkeit und theilweisen Unbefangenheit des Urtheils als der achtungswürdigste in diesem Kreise dasteht, über die vorwürfige Frage gleichfalls zu vernehmen.

§ 31.

Baur — und die Fiction der Apostelsynode.

Der Tübinger Marcion, welcher die Resultate seiner kritischen Untersuchungen über die ersten Jahrhunderte theilweise in „Paulus, dem Apostel Jesu Christi," kürzer gefaßt aber im „Christenthum und in der christlichen Kirche" niedergelegt hat, wird in seinem Urtheile über das Apostelconcil wesentlich von seiner Auffassung hinsichtlich der Genesis einer katholischen Kirche beeinflußt. Weil Irenäus[1]) zuerst von den Ebioniten als einer von der katholischen Kirche getrennten Secte spricht, so sind diese nach

[1]) Adversus haereses I, 26.

Baur jetzt erst — seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts — als Ketzer aus der nunmehr fertig gebildeten Kirche ausgestoßen worden.[1]) — Weil dagegen Justin, der bekanntlich nicht als Häreseologe aufgetreten, die Bezeichnung „häretische" Ebioniten nicht gebraucht,[2]) so wird durch ein argumentum ex omissione sogleich die gegenseitige Ausschließung zwischen kirchlichen und außerkirchlichen Richtungen geläugnet und werden dafür die Gegensätze nur in noch ungeeinigte Drittels- oder Halbkirchen hineingetragen.

Doch das offenbar auffälligste Phänomen dieser Behandlungsweise der Kirchengeschichte bleibt, daß sie sogar in den diametral entgegenstehenden Gesetzesdoctrinen der Pseudoclementinen einer- und des Marcionevangeliums andrerseits nicht sowohl Abweichungen von einem längst bestehenden Dogma, als vielmehr bei aller Anerkennung der gnostischen Bruchtheile triebkräftige Potenzen eines erst entstehenden unitarischen oder kirchlichen Lehrgebäudes wahrnimmt. — Jeder, der die patristische Gesetzeslehre kennt, welche mit den unbestritten ächten Urkunden des ersten Jahrhunderts, wie mit dem Standpunkte des Apostel-decrets sich so wohl verträgt, wird nur mit Staunen Baurs Versicherung hören, daß nach dem Verfasser des Lukasevangeliums Marcion der am meisten charakteristische Träger und Vertreter des reinen paulinischen Princips sei.[3]) Freilich hatte der alte Gesetzesfeind nicht weniger als sein moderner Anwalt Judaismus und Judenchristenthum für synonym gehalten und geglaubt, durch seine Trennung des Gesetzes und Evangeliums nicht sowohl etwas Neues eingeführt, als vielmehr nur das Ursprüngliche in seiner Reinheit wiederhergestellt zu haben, wie bereits Tertullian[4]) ihm einräumt. Allein während nach Baur[5]) der in Marcion hervortretende Paulinismus von der bedeutsamsten directen Einwirkung für die christliche Kirche des 2.

---

[1]) Baur, Christenthum und christl. Kirche. 1. Aufl. S. 156 u. 157.

[2]) Der Sache nach spricht er sich im Dialoge mit Tryphon, wie § 35 erwähnt werden wird, deutlich genug aus.

[3]) A. a. S. 72.

[4]) Adversus Marcionem I, 20; V, 2. cfr. auch de praescriptione haereticorum, cap. 22.

[5]) A. a. O. S. 74.

Jahrhunderts gewesen sein soll, werden geschichtliche und innere Gründe höchstens nur einen mittelbaren Einfluß des Marcionitismus auf die kirchliche Fortentwicklung annehmen lassen. — Nicht minder wichtig für den Stand der christlichen Gährung erscheint Baur der Antipod oder Antipol des vorigen Systemes — der Ebionismus der Pseudoclementinen.[1]) — Mit einer constanten Verwechslung von Judaisten und Judenchristen verbindet er die Behauptung, daß die Polemik der Homilien keine andern Vorwürfe wider Paulus erhebe, als die Judenchristen von Anfang an.[2]) Möge in dem Systeme auch noch so viel individuell Speculatives sein, die Grundansicht desselben über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthume stimme zu sehr mit dem ursprünglichen Judenchristenthume überein, als daß wir nicht berechtigt wären, eine ächt geschichtliche Tradition anzunehmen.[3]) —

Und ehe er darangeht, die vermeintlichen Milderungen des Urpetrinismus in unserm Apokryph aufzudecken, resumirt er noch einmal: „Der substantielle Mittelpunkt, in welchem in den Homilien Alles zusammenhängt, ist im Gegensatze zum Paulinismus der Judaismus, wie er hier in dem Satze formulirt ist, daß zwischen der Lehre Jesu und der Lehre des Moses kein wesentlicher Unterschied bestehe, und Gott Jeden annehme, der nur an einen von beiden glaubt. Das Christenthum ist nichts anders, als das reformirte und erweiterte Judenthum, und da derselbe Magier Simon, in dessen Gestalt der Verfasser der Homilien den Apostel Paulus bekämpft, von ihm insbesondere auch zum Träger der marcionischen Gnosis gemacht wird, so stellen sich uns in den beiden Hauptpersonen, welche hier im Streite miteinander begriffen sind, in dem Apostel Petrus und dem Magier Simon zwei völlig verschiedene Richtungen in der ganzen Weite des Gegensatzes dar, in welche das an sich Eine Chri-

---

[1]) Die Recognitionen zwar können wegen ihrer spärlichen Didactik auch nach Baur a. a. O. S. 79 Anmerk. hiebei nicht viel in Betracht kommen. Ohnehin datiren sie in eine Zeit hinauf, welche auch nach Baur bereits einer Kirche sich gegenübersah.

[2]) A. a. O. S. 81.

[3]) Ebenda S. 86 Anmerk.

stenthum auseinander gegangen war.[1]) (Nämlich das Christenthum war Eines vor der durch subjective Vision erfolgten Bekehrung des Paulus.)

Statt nun sofort einzusehen, daß die ganze Weite des Gegensatzes nach einer, wie sich gleich zeigen soll, ansehnlichen Reihe von Vermittlungsschriften und vor einer doch wiederum bald eintretenden Union ziemlich unerklärt bliebe: zieht Baur es vor, „jene ganze Weite des Gegensatzes“ demnächst wieder insoferne abzuläugnen, als mittelst einer zweifachen Cession die große Kluft überbrückt worden wäre.

Obschon in der Einleitung[2]) zu den Homilien die Beschneidung ausdrücklich als Requisit eines wohlbestallten Lehrers genannt wird; obschon ihre Beseitigung in diesen selbst höchstens durch das unsichere argumentum ex silentio erschlossen werden könnte; hält Baur gleichwohl mit aller nur denkbaren Zuversicht fest, daß die Paulusfeindlichen dem Paulinismus zu Gefallen um die Beschneidung die Taufe eingetauscht hätten. Alsob nicht die Proselytentaufe[3]) nach glaubhaften Zeugnissen weit über Christus hinaufreichte, da die Lustration offenbar schon in Leviticus XV, 5 ff. gründet;[4]) da namentlich für übertretende Heidenfrauen frühzeitig ein Initiationsact ausfindig zu machen war; da überhaupt das Ansehen der Taufe vermöge Rückschlusses aus späteren Rabbinenaussprüchen ungemein gewachsen sein mußte. — Nichts nöthiget sonach, hier die Einimpfung einer paulinischen Idee vorauszusetzen.

Aehnliches gilt vom Heidenapostolate des Petrus in den Homilien, worin Baur gleichfalls eine Uebertragung des pauli-

---

1) Ebenda S. 85.

2) Die contestatio Jacobi cap. 1 (tom. I. p. 603.) ed. Cotelerius. — Ja sogar noch in den Recognitionen (lib. I. cap. 30) wird der Beschneidung gedacht als eines argumentum et indicium castitatis.

3) Vgl. den Artikel „Proselyten“ von Thalhofer im Supplementbande des Kirchenlexikons.

4) Vgl. de Wette, Archäologie, 3. Aufl. S. 351. — Zwar hält de Wette selbst die jüdische Proselytentaufe erst für eine Nachahmung der christl. Taufe; indeß die Berufung der Rabbinen (Jevamoth fol. 46 cap. 1) auf die Taufe der hebräischen Mutter scheint doch für ein höheres Alter zu sprechen.

nischen Universalismus gewahr werden will.[1]) — War der notorische Proselyteneifer der Juden[2]) nicht schon universal genug, so daß der in den Clementinen fortlaufende Judaismus erst mit einem fremdartigen Fermente hätte in Berührung treten müssen? Uebrigens hebt Baur auch diesen momentan behaupteten Paulinismus der Homilien unverzüglich selbst wieder auf mit der Erklärung[3]), aus dem (ex hypothesi Baur's) judaisirenden Jakobusbriefe und dem nichtgnostischen Inhalte der Lehre der Clementinen ließe sich ein System der christlichen Lehre entwickeln, das zwar von dem paulinischen wesentlich verschieden wäre, aber die eine der beiden Grundrichtungen ebenso rein in sich darstellte, wie der Paulinismus die andere.

Von diesem Gesichtspunkte aus muß Baur freilich die Kirche vor Marcion und vor den Clementinen noch mehr im Flusse begriffen wähnen.

So wandeln sich ihm die nachmals in den Canon aufgenommenen Bücher unter der Hand in vermittelnde Parteischriften um, wovon er den Jakobusbrief im petrinischen Register einträgt,[4]) den Hebräerbrief[5]) aber, den Epheser-,[6]) Colosser-[7]) und Philipperbrief[8]) im entgegenstehenden paulinischen; ebendort unterbringt er auch die Pastoralbriefe, welche namentlich um der gnostischen Kämpfe willen weit in das 2. Jahrhundert hineinverlegt werden müßten.[9]) — Nur Schriften, welche sich nach seiner Meinung thunlichst adversativ verhielten, beließ Baur unter Gutheißung ihrer Authenticität im 1. kirchlichen Jahrhunderte, näher in der apostolischen Periode. — Darunter zählte er die Apokalypse zu der judaistischen Klasse, ohne frei-

---

1) Baur a. a. O. S. 94.
2) cfr. Danz, baptismus proselytorum judaicus bei Meuschen N. T. p. 649—676.
3) A. a. O. S. 97.
4) Ebenda S. 97.
5) Ebenda S. 99.
6) Ebenda S. 105.
7) S. 105 ff.
8) S. 109.
9) Thiersch in seinem „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentl. Schriften“ S. 236—254 hat Baur desfalls widerlegt.

lich selbst die Begründung zu verschmähen, welche (apoc. XXI, 14) aus der Nennung der Zwölfzahl die Elimination des Paulus vom Kreise der Apostel folgert.[1]) Alsob nicht die römische Kirche heutigen Tages noch, so oft sie von dem „Zwölfercolleg“ spricht, bei aller Verehrung für Paulus ihn dennoch hiebei nicht miteinbegreift. —

Auf der andern Seite werden die beiden Korinthier-, der Römer- und Galaterbrief ihres vermeintlichen Hasses halber gegen das Judenchristenthum unbedenklich für echt paulinische Erzeugnisse genommen. Bei dem 2. Corinthierbriefe verweist Baur,[2]) unter einem wohlverständlichen Seitenblicke, auf den Zusammenhang der Vorzeiger von Empfehlungsbriefen[3]) mit den vorgeblich feindseligen Judenaposteln in Jerusalem. — Aber geht aus der vorwurfsvollen Bemerkung des Paulus, welche nicht gegen die Aussteller, sondern nur gegen die Ueberbringer solcher Atteste ihre Spitze kehrt, nicht offenkundig genug hervor, daß sie nur durch falsche Vorspiegelungen erschlichen waren?

Einen erschütternden Stoß versetzt Baur selbst seinem kirchenhistorischen Dualismus, wenn er, der Sache nach allerdings richtig, den Römerbrief des Heidenapostels an die judenchristliche Gemeinde Roms gerichtet sein läßt und für jene Gemeinde (ausnahmsweise) sogar das Vorhandensein vermittelnder Elemente zugesteht.[4]) — Nimmt man hinzu, wie Baur störrige Partien im Großen sowohl, als auch im Kleinen beseitigt; wie er z. B. Matthäus XXVIII, 19 einer spätesten Redaction dieses Evangeliums zuweist;[5]) Römerbrief cap. XV und XVI als Spurien verwirft,[6]) so kann man errathen, welches Loos für den **Apostelconvent** und **sein Decret** aufbehalten ist.

Noch stehen wir nicht einmal im Zeitalter Marcions und der Clementinen,[7]) deren weiteste Contraposition doch die ganze vorausgesetzte Vermittlungsarbeit des vorher-

1) Baur a. a. O. S. 75. 76.
2) A. a. O. S. 58.
3) 2 Corinth. III, 1.
4) A. a. O. S. 66 u. 67.
5) A. a. O. S. 92.
6) Tübinger Zeitschrift 1836. 3. Bd. S. 144 ff.
7) Nämlich Baur verlegt die Abfassung der Apostelgeschichte, wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt, zwar weit über die Zeit hinaus, welche noch eine

gehenden Zeitabschnittes wie eitle Geistesplage erscheinen lassen mußte. Da wäre eine Vereinbarung, wie die zu Jerusalem getroffene, welche ein friedfertiges Entgegenkommen der inner- und außerpalästinensischen Christen zur Grundlage hatte, nun freilich wie eine unzeitige Frucht erschienen. Der ganze Convent war daher, unserm Kritiker zufolge, nur die geträumte, viel zu früh gedachte Verwirklichung eines schönen Gedankens, und die ganze Apostelgeschichte der Friedensvorschlag eines Pauliners, welcher die Anerkennung des Heidenchristenthums von Seiten der Judenchristen durch Zugeständnisse seiner Partei an den Judaismus erkaufen und in diesem Sinne auf beide Parteien wirken wollte. Die Erreichung des zu jener Zeit angestrebten Zieles — eines katholischen Christenthums — hing daran, daß die Petriner und Pauliner sich in der Person der beiden Apostel einer möglichen Vereinigung bewußt wurden. Daher die Parallelisirung der beiden Apostel; während Paulus kaum in Einer Stelle[1]) seiner Missionspredigten vom Gesetze und der Rechtfertigung rede, sprächen sich dagegen die älteren Apostel — Petrus und selbst Jakobus — bei weitem paulinischer aus.[2]) — Der historische Kern der großartigen Fälschung sei höchstens in der Auseinandersetzung zu suchen, welche in der Zeit des Verfassers oder richtiger Fälschers die Heidenchristen nicht mit den palästinensischen Judenchristen, die ja von der Strenge des mosaischen Gesetzes Nichts nachlassen wollten, also auch auf die mildernden Bestimmungen des Decretes sich nicht einlassen konnten, wohl aber mit den freier denkenden, auswärtigen Hellenisten anstrebten.[3]) —

Wir gestehen gerne zu, daß die Apostelgeschichte und in specie das Decret kirchliches Unionsstreben documentire; wir behaupten noch mehr — Unionsvollzug.[4])

Autorschaft des Lukas anzunehmen gestattet. (Apostel Paulus S. 12); aber er wollte sie doch auch nicht über die Clementinen und Marcion hinaufrücken. Er überließ es seinen Schülern, genauer die Daten zu fixiren.

[1]) actt. XIII, 38 u. 39 scheint Baur nicht zu genügen.

[2]) Baur, Christenthum und christl. Kirche. S. 111—115.

[3]) Derselbe: Leben des Paulus. S. 143.

[4]) Dabei muß indeß immer festgehalten werden, daß hier nur die rituelle, nicht die ja schon anfangs bestehende dogmatische Einheit, (wie Baur will) in Rede kommen kann.

Nur dazu wird man sich schwer herbeilassen, den Apostel Paulus, den geschwornen Hasser aller ὑπόκρισις, zum größten und allergröbsten ὑποκριτής zu erniedrigen, indem sich, ungeachtet seines Handschlages, in seiner Lehre wesentliche Unterschiede gegenüber der Doctrin der στῦλοι vorfinden sollen. Aus diesem Grunde vor Allem erscheinen uns die Parallelismen der Apostelgeschichte in den berichteten Reden und Vorkommnissen nach ihrer Objectivität gesichert. Was die Supposition Baur's anlangt, daß z. B. für jedes petrinische Wunder ein ähnliches paulinisches ersonnen wurde,[1]) so müßte — eine solch' absichtliche Verwischung aller ursprünglichen Gegensätze zwischen Liberalen und Conservativen bei jeder Gelegenheit und durch jedes Mittel zugegeben — die Auslassung des Jakobusmartyriums, welches zur Steinigung des Hellenisten Stephanus ein so gelungenes Seitenstück gewesen wäre, jedenfalls befremden.[2]) — Auffallend ist auch die Art und Weise, wie Baur die Ehrenrettung des vorher zum Falsarius gestempelten Verfassers der Apostelgeschichte versucht. Pseudonymität und literarischen Betrug für identische Begriffe zu halten, nennt er ein beschränktes Vorurtheil.[3]) Nun ist nicht zu läugnen, daß etwa ein Jugendschriftsteller, der sich aus irgendeinem sittlichen Grunde in Pseudonymität hüllt, keineswegs ein literarischer Betrüger gescholten werden dürfte. Aber heiliget der Zweck die Mittel, wenn dogmatische Ergebnisse unter falscher Firma verallgemeinert werden sollen? Nie und niemals. Baur freilich mußte aus dem Factum der Synode ein Fictum machen, weil sie anachronistisch gewesen wäre von dem Zeitpunkte aus, den er in der juden- und heidenchristlichen Gnosis sich einmal auserkoren.

Weil Baur nämlich das Verhältniß jener zur Einen Kirche — im Widerspruche mit den von ihm selbst nicht verworfenen Zeugen des ersten und im Widerspruche mit den patristischen Zeugen des zweiten Jahrhunderts — eher als eine centripetale statt centrifugale Bewegung ansah: so waren damit die beiden Brennpunkte gegeben, um welche sein Kriticismus die Elipse zu beschreiben

---

1) Baur, Christenthum und christl. Kirche. S. 113.

2) Das Ende des Jakobus mußte ja aus Fl. Josephus antiqq. XX, 9 hinlänglich bekannt sein.

3) A. a. O. S. 115 Anmerk. 1.

hatte. Aus einer Vergleichung der judenchristlichen und der heidenchristlichen Bestandtheile des Canon würde Baur nie sein πρῶτον ψεῦδος von einem Zweichristenthume geschöpft haben; nur die in conträrer Entgegensetzung verlaufenden Gesetzeslehren der Clementinen und des Marcionevangeliums vermochten ihn auf dies Axiom zu leiten, welchem er sammt seinen Schülern sodann die Literatur zweier Jahrhunderte dienstbar machte.[1])

Eine reichere Füllung gab dem neugefundenen Skelette

§ 32.

Albert Schwegler.

(Parallele seiner Behauptungen mit jenen des Vorgängers.)

Fast Schritt für Schritt seinem Meister folgend unterimmt es dieser Kritiker, den Entwicklungsgang der Messiasreligion von ihrem schwächsten Anfange bis zur erstarkten Kirche — nach dem Abschlusse des Johannisevangeliums — pragmatisch darzustellen.[2])

Wie augenscheinlich die Tübinger Schule von dem Ebionitismus der Clementinen aus rückwärts schloß, verräth Schwegler durch die neue Synonymik: Ebionitismus = Judenchristenthum.[3])

Freilich legt sich ihm dieser Ebionitismus in drei Abstufungen auseinander, in das alte Judenchristenthum; in den mittleren und vermittelnden Ebionitismus, weil mit irenischer Tendenz auftretend, und in den katholisirenden.[4])

Diesem entsprach oder vielmehr widersprach ein ebenfalls dreigliedriger Paulinismus.

---

1) Ueber die von Hegel ausgehende philosophische Beeinflussung des unbefangenen Urtheiles bei diesem Vater der „modernen“ Kritik siehe Thiersch: Einige Worte über die Echtheit der neutestamentl. Schriften. S. 108.

2) Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung, 2 Bde. 1846.

3) A. a. O. I. S. 22. — Für diese Ueberstürzung wird ihm auch von Baur: Christenthum und christl. Kirche S. 158 Anmerk. 1 eine sanfte Rüge zu Theil. (Schwegler brauchte ja nur 4 Reg. I, 8 sich gegenwärtig zu halten, um im Baptista Johannes und in Jakobus, dem Bruder des Herrn, nicht längermehr Essener zu vermuthen.)

4) A. a. O. I. S. 285 ff., 364 ff., 455 ff.

Nur solch graduelle Formation der Kirche gewährleiste dem zweiten Jahrhunderte seinen Antheil an der Dogmengestaltung, während andernfalls das dritte in unnatürlichen, weil unvermittelten, Anschluß mit dem ersten käme.[1]) — Alsob die im Flusse der Zeit herausgesetzten Dogmen nicht alle implicite in der inspirirten Schrift beschlossen lägen, so daß nur deren Erfassung den sich folgenden Geschlechtern als Aufgabe zufällt; alsob die canonischen Bücher, wenn sie die Producte dogmatischer Streitigkeiten gewesen wären, nicht den Concilienbeschlüssen gleich mit dem Strome der Jahrhunderte hätten anschwellen müssen; alsob endlich Verfassung und Erfassung eines Buches nothwendiger Weise gleichzeitig wären. Und, allgemein gesprochen, welch unzuverlässigen Maaßstab für Entstehungszeit einer Schrift bieten die dogmatischen Kämpfe, da bisweilen längst erledigte Thesen nur unter veränderter Gestalt neuerdings aufgeworfen werden, wie beispielsweise der im fernen Osten todtgeglaubte Manichäismus der Meerschlange gleich zu Albi wieder emportauchte!

Doch, daß wir zu Schweglers System zurückzukehren, so reiht er unter der Kategorie der paulinisch-conciliarischen Schriften an zweiter Stelle (nach dem Lucasev.) die **Apostelgeschichte** ein.

Vom **Apostelconvent** erkennt er an, daß derselbe, — ein urchristliches Concordat zwischen petrinischem und paulinischem Christenthume — der Angelpunkt der ganzen Apostelgeschichte sei, ihr eigentlicher practischer Grundgedanke und das innerste Motiv ihrer Composition. Er bilde darum nicht ohne Bedeutung auch äußerlich den Mittelpunkt der ganzen Schrift, die Brücke zwischen petrinischen und paulinischen Erzählungsstücken u. s. w.[2])

Allein der Galaterbrief, dieser stummberedte Ankläger der Apostelgeschichte, paralysire durch seine Erzählung von der bekannten Hypokrise des Petrus allen auf der Synode diesem angedichteten Liberalismus vollständig.

Eigenthümlicher Weise hat sich aber der Opponent seinen Einwand unbewußt selbst entkräftet, da dieselbe Instanz, welche ihm die Unverträglichkeit der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes erweisen soll, sich gerade für die Uebereinstimmung beider Quellen

---

[1]) A. a. O. I. S. 29 u. 30.

[2]) A. a. O. I. S. 116.

geltend machen läßt. — Denn wenn er,[1]) was nach seiner irrigen Meinung freilich gegen den Bericht von der Apostelsynode wäre, in Wirklichkeit jedoch derselben höchst gemäß ist[2]), es so sehr betont, daß bezüglich der Symposien in christlichen Mischlingsgemeinden zu Jerusalem nie Etwas bestimmt worden war, so hat Petrus ja nicht direct wider das Concil verstossen, sondern nur gegen eine Consequenz, welche Paulus für seine Person aus dem Decrete gezogen hatte, indem er nach seiner Rückkehr von der Synode gemeinsame Agapen einführte. Oder wo wäre in der Darstellung vom Convente auch nur mit Einer Silbe der Praxis gedacht, die man für künftighin in paritätischen Gemeinden einhalten wollte?!

Wenn Schwegler ferners auf die unausgleichliche Verschiedenheit der Privatconferenz mit der Generalsynode Gewicht legt; wenn er die Darreichung der Rechten von Seiten der Säulenapostel durch den Recurs auf apocalypsis XXI, 14 entwerthet[3]) wähnt; wenn er zuletzt meint, Paulus hätte in seinem galatischen Sendschreiben vom öffentlichen Concil Act nehmen müssen: so wiederholt er nur, was Baur[4]) längst vorgebracht und stellt er auch an die Autoren der canonischen Schriften das Ansinnen, nach dem Geschmacke der Tübinger Schule vor ermüdenden Wiederholungen keinen Ueberdruß zu empfinden. —

Ein Verdienst Schweglers ist es im gewissen Sinne, daß er versuchte, durch genauere Fixirung der Abfassungszeit der Apostelgeschichte seiner Hypothese erhöhte Wahrscheinlichkeit zu sichern.[5]) Demgemäß entscheidet er sich für das 2. oder 3. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts, jedenfalls für die Regierungszeit des Trajan, da die Apostelgeschichte ein Streben offenbare, das Christenthum mit

---

[1]) A. a. O. I. S. 128.

[2]) Vgl. § 28, 4. Abschnitt des 1. Buches gegenwärtiger Abhandlung.

[3]) Lechler: das apostolische und nachapostolische Zeitalter S. 259 kehrt sich gegen Schwegler, wo derselbe die Darreichung der Rechte ein Nichts sagendes Concordat heißt (a. a. O. I. S. 121), in Baur'scher Ausdrucksweise: „Mit wie stumpfen Augen muß doch ein Kritiker die Worte des Paulus gelesen haben, wenn er weiter Nichts als ein Nichts sagendes Concordat darin erblickt!"

[4]) „Apostel Paulus" S. 122 ff. und a. o. a. O. des Werkes „Christenthum und christl. Kirche", welches selbst wieder eine Sylloge mehrerer einzelnen früheren Abhandlungen des nämlichen Verfassers ausmacht.

[5]) A. a. O. II. S. 119 u. 120.

dem Römerthum auseinanderzusetzen, vor Trajan aber von einem Verhältnisse beider nicht die Sprache sein könne. — Alsob es nicht geschichtlich nur allzu beglaubigt wäre, wie bereits Nero sich zu den Christen in ein Verhältniß setzte, das die Ueberreichung einer Schutzdenkschrift [1]) genügend räthlich machte, falls ein solcher Tendenzgedanke der Apostelgeschichte überhaupt erweisbar ist. [2]) —

Einer günstigern Aufnahme als die Apostelgeschichte hat sich von Schwegler das *κήρυγμα Πέτρου* zu erfreuen; denn dies halte weit entschiedener am paulinischen Elemente und an paulinischen Grundsätzen fest. [3]) — Hiezu sei nur bemerkt, daß an äußeren Zeugnissen die des Eusebius und Theodoret als ziemlich nachtheilig für das Apokryphum angesehen werden müssen. [4]) —

Im Geiste, wenn auch nicht nach dem Vorgange Baurs, wagte Schwegler die ferneren kritischen Schachzüge, den ersten Brief Petri der paulinischen, [5]) den Römerbrief hingegen der judenchristlichen Entwicklungsreihe zuzuweisen. [6]) Ebenso ließ er den zweiten Brief Petri fallen, eben weil dort (III, 15) durch die Stelle eine Collegialität behauptet ist; [7]) umgekehrt wurden das 15. und 16. Capitel des Römerbriefes, um ihres Judaismus willen, verworfen. [8])

---

[1]) ep. ad Philipp. IV, 22, wo vielvermögende Heidenchristen erwähnt werden, welche (nach Aberle) die Apologie der Apostelgeschichte dem Cäsaren füglich unterbreiten konnten, wird von der negativen Kritik als beweiskräftig nicht anerkannt. — In welcher Weise übrigens Christen und Heiden frühzeitig schon Fühlung nahmen, erhellt aus Sueton Nro. XX, 28; Tacitus ann. XV, 38—41.

[2]) Vgl. den Artikel „über den Zweck der Apostelgeschichte" von Aberle im 2. Quartalhefte der Tübinger Quartalschrift 1855, welcher das Buch als ein mémoire à consulter in völlig origineller Weise auffaßt. Siehe zumal S. 222 ff.

[3]) A. a. O. II, S. 33.

[4]) Im eusebischen Canon (h. eccl III, 25) wird dies *κήρυγμα* unter den Antilegomenen registrirt. L. c. VI, 2 steht die Angabe, daß nur die judenchristl. Gemeinde zu Rhossus sich desselben bediente. — cfr. auch Theodoret. haeret. fabell. II, 2.

[5]) A. a. O. II. S. 1 ff.

[6]) A. a. O. I. S. 285 ff.

[7]) A. a. O. I. S. 492 ff. Doch hat er hierin auch Baur zum Vorgänger. (Christenthum u. christl. Kirche. 2. Aufl. S. 143)

[8]) A. a. O. II. S. 123 ff. — Die entsprechende Parallele bei Baur findet sich im Apostel Paulus S. 398—416.

Nun kann es nichtmehr überraschen, hinsichtlich der Clementinen und des Marcionevangeliums Baur's Urtheil wo möglich geschärft zu finden. Daß in den Homilien die Beschneidung aufgegeben sei, wird, wie von Baur, durch das argumentum e silentio[1]) erschlossen. —

Baur's in der That richtige Beobachtung, daß in den clementinischen Homilien Judenthum und Christenthum für wesensidentische Religionen gehalten werden, vervollständigt Schwegler[2]) durch den passenden Hinweis auf die stammverwandten Recognitionen.[3]) — Aber er folgt[4]) einfach wiederum seinem Geleitsmann Baur, wenn er erst in den Tagen des Irenäus den Ebionitismus zur Häresе ausarten läßt. — Noch mehr ist zu verwundern, daß er in den Homilien trotz des herben Tones, welcher gegen den marcionitischen, beziehungsweise paulinischen Widerpart darin angeschlagen ist, gleichwohl einen conciliatorischen Zug durchwalten sieht.[5]) — Sollte dieser darin zu suchen sein, daß die Homilien den vollkommenen oder den unvollkommenen Mosaismus für ebenso nothwendig an sich, als indifferent unter sich erklären, indeß der Marcionitismus sich vor dem einen, wie vor dem andern entsetzt; die wahre (nach Schwegler damals freilich noch nicht existente) Kirche jedoch nur den in Christus erfüllten Mosaismus für zureichend erklärt?!

Allein abyssus abyssum invocat. Und so betheuert Schwegler, daß auch der Marcionitismus zu der Bildungsgeschichte der katholischen Kirche mit einem positiven Beitrage hergesteuert hat,[6])

---

1) Welche Rolle dies argumentum im Beweisgange des modernen Kriticismus spielt, davon hier nur Eine Probe: Wie Baur (Christenthum und christl. Kirche S. 126) lassen sich Schwegler (a. a. O. I. S. 138) und neuestens Rénan (les apôtres p. 4 de l'Introduction) beigehen, aus der Nichtnennung des Namens Paulus bei Justin gleichsam eine Paulophobie desselben zu folgern. Sie bedachten nicht, daß ja der Name des Petrus ebensowenig dort vorkomme. — Aber man sieht daraus, wie glaubhaft Baurs Bemerkungen für gewisse Ohren klangen.

2) A. a. O. I. S. 97.

3) Recognitt. I. 43, 50.

4) A. a. O. I. S. 107.

5) Ebenda S. 400.

6) A. a. O. II. S. 237.

daß er im paulinischen Sinne reformirend auf die dem Judenthume verknechtete römische Kirche einwirkte;[1]) daß er schließlich, wie die Gnosis überhaupt, dem Christenthume in's Bewußtsein rief, es sei etwas vom Ἑλληνισμός und Ἰουδαϊσμὸς differenzirtes selbstständiges Dritte.[2]) — Nun ist es leider wahr, daß die Gnosis, wo sie konnte, den Faden zerrissen, welcher die neue Offenbarung an der göttlichen des alten Bundes festgehalten.[3]) Allein erblicken wir nicht gerade hierin ein Kriterium, wie weit sie, wie weit der Marcionismus sich von der Kirche entfernt hatte? —

Es wäre kaum eine ungerechtfertigte Erwartung, daß

§ 33.

Zeller,

(Parallele seiner Behauptungen mit jenen der beiden Vorigen.)

der Dritte im Bunde, ein vielfach neues Licht über die Geltung des Decretes in den Augen der Kritiker verbreiten würde, da er allein sich ausschließlich mit der Apostelgeschichte beschäftigt.[4])

Allein wie seine beiden Vorläufer ist auch er des Zusammenfalles der Reisen von Gal. II. und actt. XV. geständig,[5]) erhebt aber gleich diesen, nur nicht gerade mit dem Wortlaute derselben, die alten Einwände von dem widersprechenden Charakter der berichteten Verhandlungen; von der Verschiedenheit der Motive und der Ergebnisse;[6]) von der Unterlassung reciproker Citate; von der unmöglichen Indifferenz der stets nicht allein nationalen, sondern zugleich auch cultischen Riten[7]); von dem Verlassen des

---

[1]) Ebenda S. 238.

[2]) Ebenda S. 240.

[3]) Sogar der Verfasser des schönen Briefes an Diognet (cap. IV) hat in dieser Hinsicht den wahren Thatbestand mißkannt.

[4]) Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht von Dr. Eduard Zeller. 1854.

[5]) A. a. O. S. 216.

[6]) Behauptet Zeller (a. a. O. S. 237), das Ergebniß der im Galaterbriefe gemeldeten Uebereinkunft — die Anerkennung der Rechte durch die Darreichung der Rechten — sei einem blos äußern Concordate gleichgekommen, so läuft damit parallel die Ansicht Schweglers (a. o. a. O. I. S. 121.)

[7]) A. a. O. S. 278 liefert Zeller eine exegetische Probe, welche der Aufmerksamkeit nicht vorenthalten werden darf. Wegen Gal. V, 2 sei das actt.

Synodalcanons bereits im ersten Corinthierbriefe u. s. w.[1]) — Die Geschichtlichkeit des Apostelbecretes wird auch ihm, so gut wie die der übrigen Erzählungen der Apostelgeschichte, durch den Bericht des Paulus[2]) über die jerusalemischen Vorgänge, durch dessen Grundsätze und Verhalten am Ende nicht blos angefochten, sondern widerlegt.[3]) — Der Inhalt des Decretes, wenn man ihn aus seiner eingebildeten Vergangenheit in die Gegenwart umsetze, wolle sagen, die Vereinigung der Heiden- und Judenchristen und die Anerkennung der Erstern durch die Letztern ist möglich, sobald sich jeder der beiden Theile mit seinen Forderungen auf sich selbst beschränkt. Doch ist den Heidenchristen die Rücksicht zu empfehlen, daß sie sich, wie die Proselyten des Thores, der den Juden- und Judenchristen anstößigsten Gewohnheiten enthalten. — Daß die Consequenz des Paulinismus hier der practischen Durchführung seines Universalismus — der Idee der Katholicität — zum Opfer gebracht werde; daß aber eben deßwegen nicht der geschichtliche, sondern nur ein sehr modificirter Paulinismus von einem Pauliner, der überaus friedfertiger Natur ist, durch die Fiction seine Vertretung finde; daß der Falsarius selber bereits einer Periode angehöre, welche ihn einen solch' unreinen Paulinismus nicht erkünsteln, sondern blos wahrheitsgetreu reflectiren ließ: all' das hat Zeller nur von Schwegler copirt.

Ueberhaupt besteht die selbstständige Leistung des Erstern einzig darin, daß er die Baur'schen Gedanken in dem engern Rahmen der Apostelgeschichte mit sorgsamerer Aufmerksamkeit niederlegte, als

---

XVI, XVIII und XXI Erwähnte unmöglich; sei die Beschneidung unter allen Umständen unzulässig. — Alsob nicht die vorhergehenden 4 Kapitel des Galaterbriefes sattsam bewiesen, daß blos der mit mosaischer Intention vollführte Beschneidungsact (also nicht auch der profane) verpönt sei.

[1]) A. a. O. S. 224—243. — Eine hievon verschiedene Auffassung bekundet Ritschl, (Entstehung der altkathol. Kirche S. 126; 132 ff.) der, obschon er den Standpunkt der Tübinger Kritik einnimmt (Vorrede S. VI), dennoch weniger negative Resultate aufweist. So steht er nicht an, das Apostelbecret für echt zu halten, wiewohl er die Geschichtlichkeit des Apostelconventes läugnet. (S. 121.)

[2]) ep. ad Gal. II, 2 sqq.

[3]) A. a. O. S. 248, 345, 351, 353, 358—360, 384.

dies von Schwegler auf dem Felde einer zwei Jahrhunderte umgrenzenden Darlegung geschehen konnte.

Wie erwähnt, bedünkt es auch Zeller, daß der **Apostelconvent** eine kirchenhistorische Prolepsis sein müßte; hatte ja die Gnosis in das kirchliche Einigungswerk noch nicht eingreifen können. Hinsichtlich der Abfassungszeit der Apostelgeschichte stützt er[1]) sich gleichfalls wieder auf die Schultern Schweglers.

Zum Schlusse erinnert Zeller, daß die schroffen Gegensätze des Afterpetrinismus und des Afterpaulinismus vor dem äußerlich kaum bemerkbaren Friedensschlusse sichtbar werden mußten. Allein da verkennt er, daß gerade erst nach einem kirchlichen Richterspruche die Widerspänstigen aller Parteien unter der Firma der Häresie sich auszubreiten pflegen.[2])

Es übrigt nun noch,

§ 34.

Hilgenfeld

(über das Verhältniß des Heidenapostels zu den Urapostеln und der Urgemeinde.[3])

zu vernehmen.

Das Verhältniß der beiden ersten Kapitel des Galaterbriefes zur Darstellung der Apostelgeschichte, schreibt Hilgenfeld, scheine durch die Vertreter der neuern Kritik, durch Schwegler, Baur und Zeller so vielfach und erschöpfend besprochen, daß man fast der Entschuldigung zu bedürfen scheine, wenn man von neuem darauf zurückkommen wolle.

Hilgenfeld will denn auch wirklich das Verhältniß des Heidenapostels zu den Urapostеln und der Urgemeinde **nur** nach der

---

[1]) A. a. O. S. 475.

[2]) Zellers geistiger Zwillingsbruder, Schwegler, legt Verwahrung ein gegen den häretischen Character der Homilien (a. a. O. I. S. 404) und findet (II. S. 235) auch am Marionitism nur das Doketische anstößig. Nun war es auch nicht die heidnische Gnosis, was diesen extremen Verirrungen die Censur einer Secte eintragen konnte; wohl aber muß ihre an der patristischen gemessene Gesetzeslehre die zugeschuldete Ketzerei begründen.

[3]) Commentar zum Galaterbr. S. 53—66.

Selbstdarstellung des Paulus im 2ten Kapitel des Galaterbriefes nochmals beleuchten.

Mit der Galater II, 1—10 gemeldeten Reise beginnend, sieht Hilgenfeld schon für strittig an, wem Paulus seine Grundsätze dargelegt habe, da ungewiß sei, ob *αὐτοῖς* auf die Urgemeinde oder nur auf die Häupter derselben — die Säulenapostel Jakobus, Petrus und Johannes — abziele.

Jene, welche die Erzählung (actt. XV) von den öffentlichen Verhandlungen über Zulassung der Heidenchristen mit der authentischen Darstellung des Sachverhalts durch Paulus vereinigen wollten, hätten ein natürliches Interesse, die erstere Erklärung vorzuziehen, während die Vertheidiger der Unvereinbarkeit beider Relationen geneigter wären, der letztern beizutreten. — Wenn sich jedoch unter den Letztern selbst wieder Zeller dagegen verwahrt, daß, auch bei Annahme der entgegenstehenden Fassung, von einer förmlichen Verhandlung vor der Gemeinde und einem Gemeindebeschlusse Nichts angedeutet sei, so geht Hilgenfeld noch weiter und so weit, sogar die Beschneidung des Titus auf eine Forderung wie von Seite der Urapostel, so der Majorität der **Gemeinde** zurückzuführen.

Ziemlich bestechend argumentirt Hilgenfeld so: „V. 4 unterscheidet Paulus deutlich genug von denen, welche die Beschneidung verlangten, die eingedrungenen falschen Brüder, um deren willen er der (offenbar von Anderen gestellten) Forderung nachgegeben habe. Denn, fährt unser Kritiker fort, wie konnten einzelne extreme Judaisten die Beschneidung des Titus zu erzwingen nur wagen, und wie konnte Paulus ihr Verlangen nur als einen Zwang ansehen, wenn er in dieser Sache die Urapostel und die Urgemeinde auf seiner Seite hatte!"

Allein wird, wie Reithmayer nachgewiesen, der Antrag auf die Beschneidung an Titus nach Antiochien zu verlegen sein, so fällt von vornherein alle Schwierigkeit — Aber auch im Falle zu **Jerusalem** das Ansinnen gemacht wurde, folgert Hilgenfeld zu viel aus der citirten Stelle.

Warum, könnte man wenigstens mit ebensoviel Recht entgegnen, sollte nicht gerade von Jenen die Zumuthung ausgegangen sein, um derenwillen Paulus so beharrliche Weigerung an den Tag legte? Und weiters, ist es nicht zu verwundern, daß der Protestant

Hilgenfeld Furcht hegt, die Gemeindeglieder wären in ihrer Gewissensfreiheit so sehr beschränkt gewesen, daß sie gegenüber der Mehrheit ihre Meinung verbergen mußten.?[1])

Seiner Annahme eine Stütze zu schaffen, steift sich Hilgenfeld auf den Gesetzeszelotismus der jerusalemischen Gemeinde, wie ihn die Apostelgeschichte XXI, 20 unverholen zugestehe, wie er aber vom Heidenapostel (nach Gal. V, 2) in keinem Augenblick getheilt werden konnte, und worin eben die tiefe Differenz zwischen beiden Parteien und Auffassungen des Christenthums offenbar werde.[2]) — Obschon indeß hier von einer tiefen Differenz gesprochen wird, sieht sich Hilgenfeld dennoch selbst genöthigt, wegen Galater II, 7—11 schon im folgenden Satze seine Behauptung einzuschränken. Er räumt da ein, daß die Säulenapostel die Beschneidung doch nicht als unumgängliche Erforderniß jeder Theilnahme am Christenthum angesehen hätten; seien sie doch so tolerant gewesen, auch dem paulinischen *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* eine göttliche Berechtigung zuzugestehen und den Heidenaposteln als Zeichen ihrer Anerkennung die Bruderrechte zu reichen. — Aber als gereute ihn dies Zugeständniß, fährt er sogleich wieder fort: „Uebrigens nur in der beiderseitigen Collecte für Jerusalem, nicht in den Verboten actt. XV, 20 (die um so weniger geschichtlich sein könnten, weil nach dem Galaterbrief II, 2. 6. nur Paulus selbst, dessen Grundsätzen sie zum Theil widerstreiten, dieselben vorgeschlagen haben müßte) sollte zwischen den Judenchristen und der christlichen Heidenwelt ein fortdauernder Zusammenhang stattfinden.“ — Man muß eben die Unvereinbarkeit von actt. XV mit Gal. II zur Voraussetzung machen; nur dann kann man die Geschichtlichkeit der Apostelgeschichte läugnen.[3]) Hier sei nur noch bemerkt, daß, selbst angenommen, Paulus — und nicht Jakobus — hätte die 4 Verbote angeregt, demungeachtet ein Widerspruch mit den im Galaterbrief ausgesprochenen Principien nicht vorläge, woferne man das Decret nur nicht als Abfindung an die Judaisten faßt, sondern dabei verharrt, die 4 Verbote waren zwar der Legaliensphäre ent-

---

[1]) Um Wiederholungen auszuweichen, sei übrigens auf § 16 zurückverwiesen.

[2]) Was gegen solche Verkennung der Sachlage zu erinnern, ersehe man aus § 30 sub f.

[3]) Wir glauben, durch § 15 und 16, auf Grundlage der beiden Schriftwerke selbst, Hilgenfelds Aufstellung thatsächlich entkräftet zu haben.

nommen, wollten aber nicht qua Legalien, sondern unter dem neuen Rechtstitel der christlichen Abstinenz verpflichten. —

Durch Annahme des Apostelbecrets, meint auch Hilgenfeld, seien die Heidenchristen in den Augen der Urgemeinde zu Proselyten des Thores geworden.[1]) Theilweise **neu** hingegen sind die Schlüsse, welche er aus Galater II, 14 ableitet. Wegen der Präsensform ζῇς scheine Paulus einerseits die heidnische von jüdischen Vorurtheilen freie Lebensart als die Gewohnheit des Petrus zu bezeichnen, aber auch andererseits wegen ἀναγκάζεις (sc. τὰ ἔθνη ἰουδαΐζειν) des Petrus gegenwärtiges Benehmen als den Versuch zu bezeichnen, die Heidenchristen zur Annahme des christlichen Judaismus zu nöthigen. — Baur[2]) nimmt seine Zuflucht zu der eigenthümlichen Erklärung, das Präsens ζῇς solle nur das, was Petrus momentan gethan hatte, als einen in seiner Allgemeinheit aufgefaßten Satz darstellen. Da würde Hilgenfeld doch wieder lieber zu Meyer stehen, der jenes **Präsens** als Bezeichnung des „constant und grundsatzmäßig bei Petrus Stattfindenden" fassen zu müssen glaubt, wenn nur das Verhältniß des Petrus zur Urgemeinde besser zu dieser Annahme stimmte! —

Für Hilgenfeld gibt es nun ein Drittes.

Was der Apostel Paulus[3]) von den judaistischen Agitatoren aussage, welche den Galatern ein Gesetz aufbürden wollen, das sie selbst gleichwohl nicht halten, müsse nämlich auch von Petrus behauptet werden, der die Agapenfeier mit den Heidenchristen abgebrochen, mit Lösung der Brüderlichkeit zugleich auch die vorher anerkannte Gleichheit der Heiden- mit den Judenchristen geläugnet und statt der paulinischen Freiheit vom Gesetze das durch christliche Bestandtheile modificirte Gesetz der Knechtschaft aufgedrungen habe. — Und wohlgemerkt, Hilgenfeld versteht dies nicht so, als ob blos jener Eine Schritt des Petrus zu solchen Schlüssen gedrängt hätte. Er findet in der regelmäßigen Praxis desselben, wie in jener des noch mehr der judaistischen Partei ergebenen Jakobus solch' ein dem judaistischen gleichartiges Streben, aus den „christlichen

[1]) Hiegegen sei auf § 25 verwiesen.

[2]) Theol. Jahrbücher 1849 Heft 4 S. 475.

[3]) ep. ad Gal. VI, 12, 13.

Proselyten des **Thores**" durch Aufdringung des christlichen modificirten Gesetzes „christliche Proselyten der **Gerechtigkeit**" zu machen. — Das ist eine Aufstellung, welche allerdings den Reiz der Neuheit beanspruchen darf. —

Alsob nicht, um vom Lukasberichte abzusehen, die Tendenz des Galaterbriefes keine andere sein kann, denn gerade die Uebereinstimmung der Säulenapostel mit Paulus und deren Nichtübereinstimmung mit dem judaistischen Unterfangen darzuthun! Alsob Paulus nicht den Vorfall in Antiochien zugleich als Abfall von der vorher durch Petrus eingeschlagenen Lebensweise gezeichnet hätte! — Schwegler[1]) schon glaubte sich bemüßigt, das συνυπεκρίθησαν (V. 13) zu alteriren, da der Grad der Hypokrise bei Petrus nicht derselbe gewesen, wie bei Barnabas und den antiochenischen Judenchristen, die allerdings vor dem Wanken des Petrus freiere Grundsätze bekundet hätten. Kategorisch läßt sich Schwegler also vernehmen: „Es leuchtet ein, welche Willkür es wäre, das vorgesetzte σὺν so zu pressen, daß daraus auch in Beziehung auf die dogmatische Richtung des Petrus geschichtliche Folgerungen abgeleitet werden könnten." Allein es leuchtet im Gegentheile gar nicht ein, weßhalb Paulus — nach dem klaren Wortlaute — den Barnabas und seine Gesinnungsgefährten auf die völlig gleiche Stufe mit Petrus gestellt hätte, ohne dies zu wollen oder ohne dies wahrheitsgemäß auch nur zu können. — Und wie Schwegler schwächt seinerseits auch Hilgenfeld den in Betreff des Petrus gebrauchten Ausdruck ὑπόκρισις ab. Er findet ihn zu hart, da hier eine blos innere Inconsequenz mit hypocritischer Verläugnung besserer Einsicht verwechselt würde. Allein[2]) auch diejenigen, welche den Apostelfürsten Kephas von aller Schuld lossprechen, werden Hilgenfeld's anscheinend milder Interpretation wenig Dank wissen, da diese den Petrus nur um den Preis der Heterodoxie, genauer, des Einvernehmens mit den judaistischen Umtrieben, wider die Anklage der Hypokrise in Schutz nimmt.

Alles zusammenfassend fällt Hilgenfeld das Urtheil, nur im Fundamente des christlichen Glaubens wußte sich

---

1) A. a. O. I. S. 129 Anmerk.

2) Man vergl. nur § 28.

Paulus mit den ältern Amtsgenossen einig, aber auch nur in diesem, da er die Neuheit und Selbstständigkeit des Christenthums ohne alle national-jüdische Beschränkung geltend macht.

Nichts ist wahrer, als daß Paulus den jüdischen Legalien für die Heidenchristen keinerlei Werth beimißt. Daß ihn dies aber nicht hinderte, deren nationalen Werth für die Judenchristen anzuerkennen, möchte aus des Apostels eigenen Worten „den Juden bin ich wie ein Jude, den Gesetzeslosen wie ein Gesetzesloser geworden" schwer widerlegt werden. — Und wenn Hilgenfeld schließlich einsieht, daß das Christenthum überhaupt die Religion für jede Nationalität und Individualität ist, und sich also auch eine Form desselben sehr wohl denken ließ, in welcher die jüdische Nationalität noch nicht völlig aufgehoben war, so sollte er doch auch dem großen Paulus eine ähnliche Einsicht nicht absprechen wollen! — Muß Hilgenfeld ja am Ende doch, obwohl er die Schwierigkeiten von Seite der falschen Brüder, wie sie zumal 2 Corinth. XI, 26 erwähnt sind, nicht undeutlich mit den Uraposteln in Verbindung bringt, gerade wegen des 1. und 2. Corinthierbriefes selbst wieder einen bleibenden Zusammenhang des Paulus mit Letztern gelten lassen.[1])

Etwas später (S. 149—153) nimmt Hilgenfeld Veranlassung, auf das Verhältniß der Apostelgeschichte zum Galater-Briefe noch einmal zurückzukommen.

Der Widerspruch beider ist ihm so unläugbar, als unlöslich. — Was er übrigens dort von einem Contraste der beiden Quellen hinsichtlich der Veranlassung der Reise, des Ganges der Verhandlungen, ihrer Ergebnisse und des spätern Verhaltens Pauli zu dem vorgeblich pseudapostolischen Decrete anmerkt, findet seine Würdigung schon im ersten Abschnitte.[2]) — Am wenigsten vermag sich Hilgenfeld, vorausgesetzt daß das Aposteldecret echt wäre, die nachfolgende Begegnung in Antiochien zu erklären, und wird

1) Der Herausforderung Hilgenfelds, man möge einmal den Unterschied bezeichnen, welcher zwischen den Bewegungen in der Urgmeinde, den Auftritten zu Antiochia und den judaistischen Agitationen in Galatien obwalte, wird ein Hinweis auf § 8, 9, 13—16; 28 und 29 B antworten.

2) Siehe § 9—11 incl.; vgl. den 2. Abschnitt, sowie § 29 B sub d.

auch ihm das Schweigen der Apostelgeschichte in diesem Punkte höchlichst verdächtig.[1]) — Jetzt ist es nichtmehr zu verwundern, wenn auch er in den Ankömmlingen von Jakobus her Emissäre des judenchristlichen Bischofes erblickt.[2])

Um so mehr verdient Hilgenfeld Anerkennung, wenn er in Marcions Textescritik des Galaterbriefes bereitwillig jene principielle Verstümmlung zugibt,[3]) welche Schwegler[4]) hinsichtlich des Evangeliums Marcions anstreitet, mochte sie auch bei dem Dualismus dieses Gnostikers sich noch so unausweichlich nahe legen. — Hilgenfeld begreift, daß Tertullian Recht hatte, wenn er dem Galaterbrief für Marcion die Bedeutung einer principalis adversus Judaismum epistola[5]) beilegt. Aber er thut dem nämlichen Tertullian gewiß Unrecht, wenn er auch ihn einer willkürlichen Textesänderung bezichtigt, weil er Gal. V, 2 das Wörtlein οὐδὲ nicht gelesen. Allerdings mußte er, weil ihm ein corrumpirter Text vorlag, die Lücke zu seinen Gunsten auszubeuten suchen. Aber daß der Vortheil für ihn größer gewesen wäre, wenn er das im Marcionstext stehen gelassene οὐδὲ nach seiner Ueberzeugung hätte belassen dürfen, möchte aus §. 16, 3 einleuchtend genug geworden sein. Gemäß der kritischen Verdachtsregel also: is fecit, cui prodest, müßte Tertullian hier von einem literarischen Betruge vollkommen freigesprochen werden.

In summa — das Angeführte beweist hinlänglich, wie die modernen Kritiker in die verschiedenen canonischen Schriften erst Widersprüche hineinlegen, um sie dann wieder herausnehmen zu können. Ihre stetige Taktik bewegt sich darin, die vermeintlichen Widersprüche zu schärfen, die vorhandenen Ausgleichspunkte dagegen zu schwächen oder gänzlich zu beseitigen, indem die Quellen, worin

---

1) Vgl. hiegegen § 28.

2) Siehe auch hiegegen § 28.

3) A. a. O. S. S. 233. — Dagegen weicht er von den Tübingern nicht ab, gegen Dorner (Christologie 2. Aufl. I. S. 341 ff.) die Orthodoxie der Homilien zu behaupten, in dem Sinne, daß sie später erst mit dem anders gewordenen kirchlichen Glaubensbewußtsein collidirten. (S. Hilgenfelds Erstlingsschrift „die clementinischen Recognitionen und Homilien“ S. 307 u. f. Anmerk.)

4) A. a. O. I. S. 260 u. 261.

5) Contra Marcionem V, 2.

sie sich vorfinden, als Fictionen — nicht blos als Pseudepigraphen, sondern als Apokryphen; nicht blos als Gelegenheitsschriften, sondern als Tendenzfälschungen verdächtigt und verurtheilt werden.

Dabei ist ihr unverkennbares Bestreben, den sogenannten Paulinismus als das reine Christenthum anzupreisen — im Gegensatze zum Evangelium jener Urapostel, die sich doch des persönlichen Umganges Christi rühmten.

Ritschl[1]) konnte sich daher nicht enthalten, dieser Gattung von Kritikern die bezeichnende Frage vorzulegen, ob sie nicht Paulus statt Christum zum letztgültigen Stifter des Christenthums erhebe?! — Vielleicht mit noch mehr Fug trifft diese Kritik der Vorwurf, daß sie die Kirche nicht als ein persönliches, in laufender Entwicklung sich auslebendes Einheitswesen verstehe, sondern — trotz gegentheiliger Versicherung — eher als eine Maschine ansehe, bei der zwei an entgegengesetzten Enden wirkende, durch Einen Hebelarm — „das christliche Fundament" — zusammengehaltene Kräfte (hier Petrinismus, dort Paulinismus) so lange in Thätigkeit blieben, bis endlich das eine Gewicht — der Paulinismus — herabgedrückt wurde.

Es mag von Belang sein, durch äußere Beweisstellen das hohe Alter der Apostelgeschichte und damit auch Geschichtlichkeit und Echtheit der Apostelsynode zu retten.

Die älteste Belegstelle hat wohl Ritschl[2]) im testamentum Benjamin XI.[3]) gefunden.

Eine bisher nicht beachtete möchte in dem Prophetenkataloge des Miltiades,[4]) welcher den Judas, Silas und Agabus offenbar nur aus der Apostelgeschichte als Propheten kennt, entnommen werden. Denn da Miltiades jedenfalls im zweiten Jahrhunderte geblüht,[5]) so spricht diese Notiz für eine sehr frühe Verbreitung und Anwendung der Apostelgeschichte selbst im Kampfe

---

[1]) Entstehung der altkathol. Kirche S. 20.

[2]) A. a. O. S. 323 nebst Anmerk.

[3]) Langen, (das Judenthum in Palästina S. 148) verlegt die Entstehung der Patriarchentestamente in die letzten Decennien des ersten oder wenigstens in die ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts.

[4]) Euseb. h. e. V, 17.

[5]) L. c. V, 28.

wider die Abtrünnigen — hier wider das ausschweifende Prophetenthum der Montanisten.[1])

Wird aber die wirksamste Waffe immer jene bleiben, welche der Gegner so zu sagen selbst als commentmäßig handhabt, so ist nur das vergleichende Studium der den ersten zwei Jahrhunderten eignenden Literatur im Stande, alle die Wunden zu heilen, welche ein Mißverstehen derselben geschlagen hat.

Es wird also ein geschichtliches Bild nicht blos des ersten, sondern auch des zweiten Jahrhundertes beziehentlich der Lehre vom Gesetze zu entwerfen sein. Sind doch die beiden ersten Jahrhunderte der Kampfplatz für die kritischen Befehdungen neuester Zeit und erscheint die jeweilige Auffassung vom Gesetze als das Schreckgeschoß, welches die kanonischen Bücher außer Reih' und Glied bringen soll.

II. Abschnitt.

Quellenhafte Anschauung vom Gesetze im zweiten Jahrhunderte.

§ 35.

Kirchliche Lehre über die Beschneidung im zweiten Jahrhunderte.

(a. nach den Schriften solcher Autoren, welche sich als getaufte Juden zu erkennen geben. [Clemens Romanus; Polykarp; Hermas, der Verfasser des pastor; Irenäus]. b. nach den Schriften solcher, welche sich als getaufte Heiden erkennen lassen. [Ignatius; Justin; der Verfasser des Briefes an Diognet; Pseudobarnabas.])

Im Angesicht der Thatsache, daß ein Apostolat der Vorhaut und ein Apostolat der Beschneidung niedergesetzt worden, hätte es schon an sich eine hohe Bedeutung, das Verhältniß beider zum alten Gesetze zu erforschen, um daraus einen Beweis für oder gegen die ununterbrochene Wesenseinheit der in mancherlei unwesentlichen Stücken immerhin auseinandergehenden heiden- und judenchristlichen Kirche abzuleiten. —

---

[1]) Siehe auch den Artikel Lukas von Güder in Herzogs Realencyclopädie.

Es kann hiebei schon deßwegen nur das zweite Jahrhundert in Betracht kommen, weil über diesen Zeitabschnitt hinaus keine Lehrlinge unmittelbarer Schüler der Beschneidungsapostel mehr am Leben sind, und weil am Schlußstein dieses Jahrhunderts das Judenthum, welches seit dem Doppelfalle Jerusalems seinem Ahasverusgang längst angetreten, das Bevölkern christlicher Tempel bald ausschließlich dem Heidenthume überließ.

a) Als Bindeglied zwischen dem apostolischen und dem ersten nachapostolischen Jahrhunderte stellt sich der römische Clemens dar, dessen erster Brief an die Korinthier, jedenfalls noch im ersten[1]) Jahrhunderte abgefaßt, zur Vorhalle dienen mag, durch welche wir zu den Documenten des zweiten Jahrhunderts selbst hinangelangen. — Man glaubt die Sprache des Paulus zu vernehmen, wenn der apostolische Vater vornehmlich den Glauben als Unterbau eines wahrhaft gottverbundenen Lebens betont. Selbst an den hervorragenden Persönlichkeiten des alten Testamentes, an Henoch, Noë, Abraham, Rahab sei gerade dies entscheidende Grundprincip bewahrheitet worden.[2]) — Noch einen andern Anklang an den Jakobusbrief enthält das eben berührte Sendschreiben. Hier[3]) wie dort[4]) findet sich als Ursache, weßhalb Abraham den Segen empfing, die Bethätigung von Gerechtigkeit und Wahrheit auf Grund des Glaubens angeführt. —

Zu dieser clementinischen Theorie der Rechtfertigung bildet das Seitenstück, was ein Jünger des Altapostels Johannes, „dessen Worte er nicht auf Papier, sondern in sein Herz geschrieben

---

[1]) v. Hefele (Prolegomena zu den patres apostolici) setzt ihn in das Jahr 68 oder 70. — Obwohl Clemens (ep. ad Philipp. IV, 3) als Gehilfe des Paulus genannt wird, so macht es doch die Aeußerung des Eusebius (h. e. IV, 6), er habe noch die seligen Apostel gesehen; mit ihnen (also nicht blos mit Paulus) Umgang gepflogen u. s. w.; namentlich aber der Umstand, daß gerade sein Name mit den erklärtesten judaistischen Parteischriften in Bezug gesetzt wird, höchst wahrscheinlich, er sei, wenngleich kaum ein Palästinenser, dennoch ein Judenchrist gewesen, wie auch Silas, Barnabas und andere Genossen des Paulus.

[2]) cfr. Clemens Rom., 1 ep. ad Corinthios c. IX, X, XII. cfr. aber auch ep. Jacobi II, 25.

[3]) l. c. c. XXXI.

[4]) ep. Jac. II, 21, 22.

hatte,[1]) — Polykarpus — in seinem Philipperbriefe[2]) zu erkennen gibt, da er seine geliebte Kirche in Philippi beglückwünscht mit den Worten des Ephesierbriefes,[3]), weil sie begriffen hätte, daß nicht aus Gesetzeswerken, sondern aus Gnade jedwede Rechtfertigung entspringe. — Polykarp war nach der Aussage seines Schülers Irenäus[4]) von den Aposteln unterrichtet worden, und durfte sich des Umganges mit Solchen rühmen, die den Herrn gesehen hatten. Er hatte also von vorwiegend judenchristlichen Meistern seinen Unterricht empfangen, und gleichwohl ist das Gesetz ihm irrelevant für den Heilsgewinnst. —

Wollte Schwegler[5]) mit seiner Hypothese durchdringen, welche den unter der Autorschaft eines der beiden Hermas ausgegebenen Pastor einem judaistischen oder ebionitischen Anonymus aus dem zweiten Jahrhunderte zuzueignen versucht, so mußte er beherzigen, daß ein Ebionite zwar, wie in den Recognitionen geschieht, die Taufe an Stelle der Beschneidung treten lassen kann, daß er aber nie und nimmer die jeweilige Heilsefficacie der der letztern läugnen darf. — Und doch sind es nicht allein die Apostel, welche nach der Vision des Verfassers mit dem Taufsiegel geschmückt sein müssen, um dem Thurme der Kirche als Bausteine eingefügt zu werden; sogar die frommen Gerechten in der Vorhölle empfangen erst durch die Hände der Apostel die heilige Taufe, ehe sie einen Bestandtheil jenes Thurmes — der Kirche — ausmachen können.[6]) — Früher schon einmal schaute der Visionär einen Thurm über den Wasserspiegel aufsteigen, und auf die Frage über die Bedeutung des Gesichtes wird ihm die Antwort: „Gesinnbildet soll dadurch sein, daß euer Leben durch das Wasser gerettet worden und für alle Zukunft gerettet werden wird.[7])

---

[1]) Irenaeus ep. ad Florinum.

[2]) cap. I sub finem.

[3]) ep. ad Ephes. II, 8.

[4]) Euseb. h. e. IV, 14.

[5]) A. a. O. I. S. 332.

[6]) lib. III. similitudo IX, cap. 16 ed. Hefele p. 424 sqq. — Als Parergon hiezu läßt sich das Wort des Pseudobarnabas (ep. cap. XI) anhören, welches er zu Ezechiel XLVII, 12 hinzufügt: „Sündenbefleckt steigen wir hinab in jene Fluth, Früchtebeladen tauchen wir daraus empor.“ — Das Nähere aus diesem Briefe unten.

[7]) Ibidem, lib. I. visio III.

Wer und wo der Verfasser gewesen, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln, weil die Zeugnisse des Alterthums hierin nicht übereinstimmen. Rührt das Werk aber wirklich von dem römischen[1] Freunde des gefeierten Völkerlehrers her, so ist es ein Beschneidungschrist, dem wir die Arbeit danken.[2]

Und so wäre denn der Cyklus von judenkirchlichen Autoritäten, wie sie im Verlaufe des 2ten Jahrhunderts über das Mittel der Rechtfertigung oder über den Vorzug der Geistesbeschneidung gegenüber der fleischlichen sich aussprachen, durch den pastor Hermae bereichert worden, dem sich als krönender Abschluß der große Irenäus beizuordnen hat.

Dieser ehrwürdige Vater, als geistlicher Sohn des Martyrers Polykarpus gewissermassen der geistliche Enkel des Apostelevangelisten Johannes, ist nämlich schon um deßwillen gleichfalls mit der judenchristlichen Kirche zusammenhängig, wenn auch nicht seine chiliastischen Anwandlungen bemerklich genug auf diesen selben Standpunkt hinwiesen.[3] Denn die Chiliasten erhofften in der That eine δευτέρωσις des abgelebten Mosaismus, jedoch erst in einem späten tausendjährigen Reiche der Zukunft. Allein gerade wegen eines solchen Zukunftsjudaismus fällt der Entscheid eines Irenäus über die derzeitige Entwerthung des Gesetzes um so schwerer in die Wagschaale.

Vor Allem erhebt er sich wider die in marcionitischen und ebionitischen Kreisen damals schon übliche Conjectur eines Petrinismus, beziehungsweise Paulinismus. Den Juden wie den Heiden sei im Gegentheile das unverkümmerte Evangelium vorgetragen worden. Als besonders lichtvolles Dokument dessen erscheint ihm die bündige Berichterstattung über die Synode in Jerusalem. Es liegt ihm klar zu Tage, daß die Apostel dadurch schon, daß sie die von Judaisten aufgeworfene Beschneid-

---

1) cfr. ep. ad Romanos XVI, 14.

2) Daß die römische Gemeinde der Mehrheit nach aus Judenchristen bestand, wird auch von Baur zugegeben. (Christenthum und christl. Kirche. 1. Aufl. S. 60.) — Ueber den kirchlichen Character des Buches siehe Hagemann (Tübinger Quartalschrift, Jahrgang 1860 S. 10 ff.) — Hefele erkennt den jüngern Hermas als Verfasser an. (Prolegomena zu der 3. Ausgabe der patres apostolici.)

3) Das Chiliastenverzeichniß siehe bei Hieronymus, lib. XVIII. comm. in Jesaiam und lib. XVI cap. 36 comm. in Ezechielem.

ungsfrage einer Berathung unterworfen, so zu sagen negativ dieselbe verneinten, während sie durch das Decret ein Gleiches positiv thaten. Uebrigens verhehlt Irenäus nicht, daß es die Apostel anfänglich einen innern Kampf gekostet haben mochte, bis die echt evangelische Freiheit über die angestammte jüdische Engherzigkeit den Sieg davontrug.

Die Umgebung [1]) des Jakobus habe jedoch gut daran gethan, die Beobachtung der Legalien für ihre Person fortzusetzen, um sich den Stammesgenossen weniger zu entfremden, diese vielmehr für das Evangelium empfänglicher zu machen.[2])

Laut Genesis (XVII, 9) sei die Beschneidung keineswegs zur Vollendung der Gerechtigkeit angeordnet worden. Sie sei erstlich als Erkennungszeichen für die Nachkommenschaft Abrahams zu betrachten; doch inhärire ihr, wie dem Sabbatinstitute, außer dem pur äußerlichen ein mehr innerlicher Zweck von propädeutischer Natur, soferne die Beschneidung im Fleische auf die Beschneidung im Geiste symbolisch hinleite.[3]) — Wie wenig aber den Legalien eine sacramentale Gnadenwirkung zukomme, erschließt Irenäus aus Deut. V, 2 und 3, wonach diese ausdrücklich nicht für die Stammväter der Nation, sondern lediglich für die späteren Generationen angelegt schienen. Die gerechten Patriarchen hätten eben das Gesetz in ihrer Herzenstafel eingemeißelt getragen; als das Feuer der Gottesliebe in Aegypten allmählig ausgelöscht, habe Jehova zuerst durch neue Wohlthaten den etwa noch glimmenden Funken abermals anfachen wollen — durch das Manna[4]) und den Dekalog,[5]) ohne schon durch die Legalien wie durch Codicille sein gnadenreiches Testament zu belasten. Das im Dekaloge ertönte Gotteswort halle darum auch fort durch alle Zeitläufte; selbst die Ankunft des Logos habe es nicht zum Schweigen gebracht, vielmehr bekräftiget und verstärkt.

---

[1]) Grabe in seiner Ausgabe des Irenäus (Oxford 1702) concludirt aus der Verbindung hi autem, qui circa Jacobum apostoli den Primat des Jakobus, alsob circa = infra wäre, und die namentliche Nennung des Jakobus durch dessen Episkopat über Jerusalem nicht hinlänglich begründet wäre.

[2]) Irenaeus, adversus haereses, lib. III cap. XIII & XIV.

[3]) cfr. Deuteron. X, 16 neben ep. ad Coloss. II, 11.

[4]) Deut. VIII, 3.

[5]) Ibid. V, 22.

Nachdem aber das Volk durch Moscholatrie den Zorn des Ewigen herausgefordert, sei in besonderer Weise das Legalienjoch ihm zugebürdet worden, wie zur Strafe, so zur Unterscheidung von allen Nationen — Irenäus wollte sagen, wie zum Kainsmale. Während die Legalien, einmal gegenstandslos geworden, weggefallen, sei der Dekalog hingegen verschärft worden,[1]) weil die Kinder ein viel reicheres Maaß der Liebe gegen den Vater bethätigen müßten, als die Sclaven; letztere hätten sich ja auch nur über ihre Handlungen, erstere wohl auch über ihre Gedanken und Reden zu verantworten. — Andrerseits vertheidigt „das Licht des Glaubens“ [2]) doch auch die sittliche Unverworfenheit der Legalien, welche schon dadurch gesichert sei, daß ein Jakobus in Jerusalem, ein Petrus sogar in Antiochia sich daranhing, sie, die gerade im Vereine mit Johannes [3]) die „engere Gesellschaft Jesu“ gebildet hätten. — Jenen Afterpaulinern, welche insbesondere im Galaterbriefe ein Bollwerk wider den Adiaphorismus des Gesetzes erblickten, verweist Irenäus [4]) ihr Mißverständniß. Eben aus dem viel hin- und hergezerrten Kapitel des Galaterbriefes folge, daß ein jeglicher der Apostel das gleiche Evangelium in der gleichen Vollständigkeit besessen habe. Ein und derselbe Gott sei es nach Paulus gewesen, der den Petrus als Apostel der Beschneidung, ihn selbst als Apostel der Vorhaut bestallte. Nicht um des Einen Paulus willen habe sich Gott entäußert und auch nicht den Einen Paulus blos habe er in den göttlichen Heilsplan eingeweiht. Paulus selbst rufe ja im Römerbriefe [5]) aus: „Wie strahlend sind die Füsse der Verkündiger des Guten, der Verkündiger des Friedens!“ [6]) Er erkenne hier sonach eine Mehrheit apostolischer Boten an, wie er noch schlagender 1 Corinth. XV, 11 bewiesen. — Hatten die Sectirer sogar einen inferioren Gesetzesgott geschaffen, nur um das Gesetz in Verruf zu bringen, so hält Irenäus ihnen als recht augenscheinlichen Gegenbeweis die Vision des Petrus entgegen.[7])

---

[1]) Matth. XII, 36; V, 22, 28.

[2]) Wie Theodoret den Irenäus irgendwo nennt.

[3]) Iren. l. c. cap. XIV. — Hiebei widerfährt dem Irenäus freilich das Versehen, Jakobus Major und Minor miteinander zu verwechseln.

[4]) l. c. cap. XIII.

[5]) X, 15.

[6]) Jesaias LII, 7.

[7]) actt. app. X, 1, 15, 34.

Da offenbare sich doch recht unverkennbar, daß ein- und derselbe Gott, welcher einst durch Moses die Ausscheidung der reinen und unreinen Speisen gebot, selbst wieder jene Schranke für alle Zukunft entfernt habe. [1]) — Später hat Irenäus [2]) in seiner Widerlegung auch noch solche berücksichtigt, welche in der Rückkehr aus dem babylonischen Exile die Erfüllung aller prophetischen Verheißungen längst gegeben meinten. [3]) Damals sei ja doch nur der Tempel gebaut, nicht zugleich aber ein neues Gesetz verfügt worden. Ein solches habe erst Jesus Christus gebracht, und der Gang, welchen seine Ausbrreitung nehme, gestatte keinen Zweifel mehr, daß erst jetzt das „neue Gesetz von Sion aus" erschienen sei. [4])

b) Wenn Irenäus sonach mit Marcioniten, wie mit Ebionitisirenden im Kampfe lag, so präsentirt sich wohl Ignatius Theophorus als Chorführer jener andern mit der Heidenkirche [5]) in Berührung gestandenen Vertreter der orthodoxen Lehre vom Gesetze und Gesetzeszugehör.

Es ist zumal sein Magnesierbrief, welcher von einer ju-

---

[1]) Irenaeus, l. c. cap. XV.

[2]) l. c. lib. IV. cap. XXXIV, n. 4.

[3]) In diesem Falle wäre die Restauration des Gesetzes für das neue Gesetz aus Sion (Jesaias cap. II, 3 & 4) gehalten und dem Fortbestande des ganzen alten Gesetzes das Wort geredet worden.

[4]) Vgl. auch Michaeas IV, 2 & 3.

[5]) Wessen Schüler Ignatius gewesen, ist mit Sicherheit nicht anzugeben. Berücksichtigt man den herben Ton, welchen er gegen die Judaisten anschlägt, so möchte man den Einfluß Pauli erkennen, der ihn zu Antiochia getauft und nach dem Hingange des von Petrus eingesetzten Evodius (Euseb. h. e. III, 22) zum Bischofe der Stadt erhoben haben wird. — Denn nach jener Begegnung vom Jahre 52 wissen wir von keiner Rückkehr des Petrus nach Antiochia, wohl aber von einer nochmaligen Anwesenheit des Paulus alldort. (actt. XVIII, 22.) — Prüft man nun die Angabe der (außer den verdächtigen acta martyr) ältesten Quelle in diesem Punkte, der apostolischen Constitutionen (lib. VII, 46), so dürfte als historischer Kern zurückbleiben, daß Evodius vom Apostel der Beschneidung, Ignatius von jenem der Vorhaut; nicht aber ersterer als Bischof der Juden-, letzterer als solcher der Heidenchristen ordinirt worden sei. Denn eine Doppelgliederung der antiochenischen Kirche war nach dem antiochenischen Vorgehen des Paulus (Gal. II, 11—14) gar nicht möglich; ja damals schon mußte das numerische Uebergewicht dortselbst auf heidenchristl. Seite gewesen sein.

daistischen Strömung Kunde bringt. Mit einem ängstlich bewegten Vaterherzen ahmt Ignatius die Sprache des Paulus im Galaterbriefe nach: „Wenn wir inskünftig judaistisch leben, so stellen wir den Empfang der Gnade in Abrede". Und wiederum: „Es sei ferne, daß so viel Liebe fruchtlos an uns verschwendet sei! Lernen wir als Christen nach dem Christenthume leben! Entfernet doch einmal den alten Sauerteig und nehmet ein neues Ferment in euch auf — Christum Jesum ... Es ist wahrhaft abgeschmackt, Christum im Munde zu führen, dabei aber zu judaisiren. Der Christianismus hat doch niemals zum Judaismus geschworen, wohl aber hat sich der Judaismus in den Christianismus umgewandelt, und Alle, die sich zum Letzteren bekennen, haben ihr Heil gefunden bei Gott".[1]) Er schreibe nicht, als wären bereits Abfälle zu beklagen gewesen, aber er mahne zur größten Wachsamkeit, da der Feind des Judaismus seine Angeln allzeit bereit halte.[2]) — Im gerechtesten Unmuthe vergleicht er solche Menschen, welche die kirchliche Einheit durch ein Schisma aufzulösen drohen, „dem allergiftigsten Unkraute, das Jesus Christus nicht begieße, da es keine Pflanze seines himmlischen Vaters sei".[3])

Und unterschiedslos von dieser bewegt sich die Doctrin eines andern christlichen Repräsentanten, eines laut Selbstaussage Unbeschnittenen,[4]) in ähnlichen und verwandten Aeußerungen.

Mit aller nur wünschenswerthen Rückhaltslosigkeit legt Justin seine Ansicht von dem vormaligen und dermaligen Werthe der Beschneidung in Nachstehendem nieder: „Die Juden sollten doch ihm, dem Unbeschnittenen, immerhin Glauben schenken. Jeremias III, 3 und IX, 26; Malachias I, 10 und Psalm XVII, 44 sollten ihnen endlich das Auge öffnen; außer den Aegyptiern hätten ja auch die Moabiter und Edomiter die Sitte der Beschneidung mit

---

[1]) ep. ad Magnesios cap. VIII & X. — Die Echtheit der sämmtlichen ignatianischen Briefe wurde von Baur zwar wiederholt angegriffen (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1836, 3. Heft S. 199 ff. und 1838, 3. Heft S. 144 ff.), von Richard Rothe aber (Anfänge der christl. Kirche S. 715—784), sowie von Hefele (proleg. zu den pp. apostol.) wider alle Einwände sichergestellt.

[2]) l. c. cap. XI.

[3]) ep. ad Philadelphios cap. III & IV.

[4]) Justin. dialogus cum Tryphone cap. XXVIII & XLI.

ihnen gemeinsam getheilt. — Gleichwohl übersieht der Heidenchrist Justin nicht, daß Jeremias nur in hyperpolischer Redeweise die jüdische und heidnische Beschneidung auf gleiche Linie stelle, da erstere als Bundeszeichen doch eine erhöhte Bedeutung anspreche. Zwar meint er, das sei einzusehen, daß die Beschneidung als bloßes Zeichen (ohne Bundeszeichen zu sein) nicht im Willen Gottes liege; habe sie doch den Aegyptiern, den Moabitern und Edomitern Nichts genützt. Aber in den Geist der Prophezie eingehend vermag Justin der jüdischen Beschneidung nur in dem Maaße eine Zukunft abzusprechen, als er eine berechtigte Vergangenheit derselben zuspricht. Es seien eben Tage angekündigt, wo das äußere Zeichen entgegen der innern Gesinnung allen Vorzug verliere (der folgerichtig früher ihm zugekommen). — Freilich könnten die Juden noch immer nicht zur Einsicht vermocht werden, da sie alle Weissagungen in ihren beschränkten jüdischen Gesichtskreis einengten.[1]) .... Die Folgen ihrer Blindheit trügen sie selber. Von nun an könne der Beschneidung kein anderer Werth mehr eignen, als daß jener Schnitt an der Vorhaut für ein Schibboleth diene, das den zum Verderben geweihten Israeliten an den rohen Eroberer verrathe. — Wie es doch die Christen nach der Beschneidung gelüsten könnte, sie, die beim Sprudeln des lebendigen Taufquells doch nicht an den Cisternen der alttestamentlichen Reinigungen zu schmachten bräuchten! Den Ursprung der Speisegesetze ferners wüßten sie zu gut als Präservativmittel wider den Hang des Volkes zur Unmäßigkeit, sowie auch als Buße für bereits verschuldete Völlerei zu begreifen, um sich zu deren Annahme besonders getrieben zu fühlen. ... Vor Abraham habe es keine Beschneidung; vor Moses keine Sabbate, Feste und Opfer gegeben — und wiederum seien die Legalien überflüssig, seitdem Jesus, der Sohn Gottes, aus Abrahams Samen geboren sei. Nicht zur Gerechtigkeit habe die Beschneidung gedient, sondern nur zum Bundeszeichen. Könne doch auch das ganze weibliche Geschlecht ohne Beschneidung sein Heil finden. — Ungleich geheimnißvoller als der 7te (Sabbat) sei der 8te Tag. Nachdem nämlich Christus am 8ten Tage beschnitten worden, habe das dort vergossene Heilsblut den bisherigen Beschneidungsbund auf immer gelöst und einen gänzlich neuen

[1]) l. c. cap. XXXIV.

— den christlichen Bund — besiegelt, welcher, von der Bedingung des abrahamitischen Samens unabhängig, Alle umschließen soll, die eine Aufnahme in ihn anstreben. Daher zum Schlusse hin sein begeisterter Ausruf: Herbei alle Völker! Schaart euch zusammen in einem Jerusalem, das nichtmehr der Sünden halber seinen Hassern verfallen wird!

Die Symbolik des alten Ceremonialgesetzes ward dabei von Justin zum allerwenigsten verkannt. Im Gegentheile — eingehend verbreitet er sich über Vor- und Sinnbildlichkeit des Weizenmehles, der zwölf Glöcklein am hohenpriesterlichen Gewande, der ausgespannten Hände des Moses, der ehernen Schlange u. s. w.

Das Denkwürdigste aber bleibt die Unterscheidung Justins zwischen Judaisten (Ebioniten), Judenchristen und Antinomisten (offenen oder verkappten Marcioniten).[1]) Mit der ersten uud letzten Klasse kann er sich nicht befreunden. Das besagen die Worte „οἷς[2]) ἐγὼ οὐ σύναινός εἰμι." Recht gerne läßt er dagegen Jene gewähren, welche im Mosaismus geboren, auch nach erfolgtem Uebertritte zum Christenthum der nationalen Sitte sich nicht entschlagen wollen, woferne sie nur den Heidenchristen nicht mit der gleichen Zumuthung lästig fallen. Ja sogar denjenigen spricht Justin die Seligkeit nicht ab, welche aus dem Heidenthume her sich von Judenchristen zur Annahme des Evangeliums und zur Befolgung der jüdischen Nationalsitte bereden lassen, wird letztere nur nicht geradezu aufgenöthigt.[3])

---

[1]) Dialogus cum Tryph. c. XLVII & XLVIII.

[2]) Grammatisch zwar bezieht sich das Relativum nur auf jene Gesetzesfeinde, welche mit den Judenchristen keinen Kirchenfrieden halten wollten. Wenn Ritschl (Entstehung der altkathol. Kirche S. 240 Anmerk.) einschaltet, die Aufhebung der Gemeinschaft mit den Judenchristen sei das späterhin allgemeine kirchliche Verfahren geworden, so ist er aus begreiflichen Gründen den Beweis schuldig geblieben. Denn will er sich im Folgenden gar auf den Brief des Pseudobarnabas steifen, so vergißt er nur, daß hier selbst die correcte kirchliche Anschauung vom Gesetze bekanntlich nicht anzutreffen ist.

[3]) Ritschl a. a. O. zieht es vor, ἴσως durch das zweifelhaft lassende vielleicht zu übersetzen. Die Grundbedeutung des Wortes ist nun aber doch: ebenso, auf gleiche Weise, so daß Justins Entscheidung eine Bestimmtheit annimmt.

Erwägt man nun aber, daß der anonyme Brief an Diognet,[1]) nicht minder die Epistel des Pseudobarnabas,[2]) wiewohl sie vom alten Gesetze eine sehr schiefe Auffaßung verrathen, indem sie dessen Inhalt nur als allegorische Sittenpredigt ansehen wollen, dennoch in kirchlichen Kreisen zu Ansehen gelangten: so möchte man an einer bestimmten Ausprägung der Kirchenlehre vom Gesetze allerdings irre werden.[3]) Allein der Grund ihrer weiten Verbreitung kann nicht darin zu suchen sein, weil sie etwa in diesem Betreffe sich in Uebereinstimmung mit der kirchlichen Meinung befanden. Sie verdankten ihre vortheilhafte Stellung, wenn man anders das vorher entwickelte grundverschiedene Urtheil der kirchlichen Gewährsmänner zum Ausgangspunkte wählt, vielmehr der Correctheit ihrer übrigen Aufstellungen, vielfach wohl auch dem Mißverständnisse, das statt des mosaischen Gesetzes nur die pharisäische Umzäunung beurtheilt sehen mochte.

Im schlimmsten Falle war doch auch hiemit noch keineswegs die Abominabilität des Gesetzes vorgetragen, wie sie sammt der gegentheiligen Gesetzesomnipotenz einen Ausdruck fand durch

§ 36.

die außerkirchliche Lehre vom Gesetze im zweiten Jahrhunderte.

(a. Lehre der antipetrinischen Härese. [Marcionsevang]. b. Lehre der antipaulinischen Härese. [Pseudoclementinen.])

a) Es war im Jahre 142, als der bereits vom eigenen Vater excommunicirte Marcion vor die römischen Presbyter mit der Frage trat[4]): „Was bedeutet der Ausspruch Christi: man gießt keinen neuen Wein in alte Schläuche und flickt keinen alten Lappen auf ein neues Kleid?“ Mit dieser Frage war die Gegensätzlichkeit zum überlieferten Christenthume, worin Marcion nur einen Fetzen

---

[1]) cap. IV.

[2]) cap. IX.

[3]) Epist. Barnabae cap. X. kann die Juden nicht genug bedauern, daß sie, weil ohne Verständniß für die mosaische Typologie, die Satzungen des Gesetzgebers nude et crude genommen hätten. — Und gleichwohl citirt bereits Clemens Alexandrinus das Schreiben häufig, so stromm. II, 15; V, 8: Paedagog. II, 10; III, 11.

[4]) Epiphanius haeres. XLII, 2.

des Judenthums erblickte, offen und bewußt als Princip ausgesprochen,[1]) und sicher — Marcion war ganz der Mann, welcher einem Entschlusse die That folgen ließ. — Denn, um über seine nurmehr bruchstückweise erhaltenen Antithesen, welche nicht mehr als eine Einleitung zu seinem Evangelium bildeten,[2]) hinweg sogleich an dieses selber heranzutreten, so wird sich ergeben, daß der Castrator des Lukasevangeliums das alte Gesetz in der leidenschaftlichsten Weise verdammte.

Die negative Kritik[3]) hat zwar den Versuch gemacht, das dritte canonische Evangelium umgekehrt für eine Ueberarbeitung des dem Marcion vorgelegenen auszugeben. Was hinderten auch die Aussprüche eines Irenäus,[4]) Tertullian,[5]) Epiphanius[6]) u. s. w.?

Hiegegen sei nur so viel bemerkt, daß das canonische Evangelium mit der als echt[7]) erprobten Scripturistik des ersten Jahrhunderts sich sehr wohl verträgt, während, wie bald gezeigt ist, von dem ex hypothesi ältern marcionitischen Evangelium eine ähnliche Concordanz nicht herzustellen wäre.

Auf jeden Fall wird nicht geläugnet werden können, daß das marcionitische Evangelium dem marcionitischen Systeme, soweit dessen Kenntniß aus der Polemik der Väter uns zugänglich, meist ganz augenfällig angepaßt worden.[8])

Wir werden darum ohne weiteren Widerspruch an der Hand des von A. Hahn nach den in der Patristik liegenden Daten hergestellten Textes[9]) die Nomologie Marcions Kapitel für Kapitel verfolgen können.

---

[1]) Vgl. Schwegler a. a. O. II. S. 237 u. 238.

[2]) Vgl. Baur, Christenthum und christl. Kirche. S. 73.

[3]) Aus der Semler'schen Schule: Eichhorn, Einleitung ins N. Testament; Corrodi, Bibelcanon II, 172. — Aus der Tübinger Schule: Außer dem Vater dieser Richtung, Baur, in den Tübinger Jahrbüchern 1846 IV. und in den kritischen Untersuchungen über die Evangelien S. 397 ff., auch Schwegler, Nachapostol. Zeitalter. I. S. 260 ff.

[4]) Adversus haereses lib. I. c. XXVII, 2.

[5]) Adversus Marcionem lib. IV, cap. I & II.

[6]) Haeresis 42, cap. IX.

[7]) Hierzu zählen die auch vom Kriticismus nicht verworfenen Briefe an die Römer, Galater und Korinthier, sowie die Apokalypse.

[8]) Im Gegensatze zu Baur, Ritschl und Schwegler hat Reuß a. a. O. S. 245 Anmerk. dies bereitwillig eingeräumt.

[9]) Der Abdruck ist vorfindlich bei Thilo, cod. apocryph. tom. I. 1832.

Die Absichtlichkeit, womit Marcion bei jeder Gelegenheit seine Bitterkeit wider das Gesetz hervorbrechen läßt, scheint er, nach Tertullian's Refutation,[1]) sogar in dem ἐξεπλήσσοντο des Verses 32 Kap. IV, zur Schau getragen zu haben. Er hat wohl die Deutung angestrebt, Christus habe in der Synagoge zu Kapharnaum gegen die Thorah und die Prophezie in einem Maaße losgelegt, daß alle Zuhörer vor Wuth und Schrecken zitterten.

Die berühmteste Stelle im Evangelium, weil Marcion sie zum Motto seines Kampfes gegen das Gesetz Mosis ausgewählt hatte, bleibt aber das Gleichniß cap. V, V. 36—39. — Wie schön hat Tertullian hiegegen aus den Bildern vom neuen Fleck auf dem alten Kleide und vom neuen Wein in den alten Schläuchen das Verhältniß des mosaischen zum evangelischen Gesetze zu klären versucht! Das Evangelium habe Aehnlichkeit mit der aus dem Samen entfalteten Frucht, so daß es vom Gesetze wohl verschieden, doch durchaus nicht geschieden sei.[2])

Mit Gier mochte Marcion die beiden Erzählungen aufgreifen, nach deren einer der Heiland das Aehrenpflücken am Sabbate gestattete, während er nach der andern selbst den Mann mit der verdorrten Hand an einem Sabbate heilte. (Cap. VI, V. 1—11.)

Indem Marcions fanatische Blindheit den „Zaun um das Gesetz“ von diesem selbst nichtmehr unterscheidet, nimmt er, wie

---

[1]) Adversus Marcionem lib. IV, cap. VIII.

[2]) Von Marcion dagegen gilt die Aussage: Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis. (l c. cap. VI.) cfr. auch ibidem lib. III, cap. XV, sowie Epiphanius, haeresis XLII, 3. — Hilgenfeld (Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der clementinischen Homilien und Marcions S. 403) ist der Meinung, V. 39, welcher gerade den alten Wein entgegen dem neuen anpreist, laute so sehr zu Ungunsten Marcions, da er die vorausgehenden Verse in ihrer Wirkung aufhebe, daß Marcion überhaupt auf den Gebrauch der ganzen Stelle (V. 36—39 incl.) hätte verzichten müssen. Allein der Vers besagt nur, wer, wie die Juden, an alten Wein gewöhnt sei, finde den neuen herb. Als Judenchristen sollten die Jünger sich nicht überstürzen, indem sie die Seele des Christenthums einem noch jüdischen Körper einhauchen wollten. Und konnte nun Marcion nicht den Ausspruch zu einer Anklage wider die Katholiker ummünzen, indem er auch ihnen noch starres Festhalten am mosaischen Gesetze Schuld gab?

wir abermals aus Tertullians Bekämpfung[1]) ersehen, keinen Anstand, Jesum als Sabbatverächter und Widerpart des Judengottes[2]) hinzustellen.

VII, 28 bietet dem Afterkritiker einen willkommenen Anlaß, gegen den Täufer als Propheten des Judengottes einen Ausfall zu machen. In solchem Sinne deutet er nämlich die angezogene Stelle aus dem Lukasevangelium, von dem Range des Baptista.[3]) — Vers 29 — 35 würde freilich eine gründlich verschiedene Beleuchtung des vorangängigen Verses dargeboten haben; aber eben darum fiel der ganze Passus unter der kritischen Scheere des unerbittlichen Judenfeindes.[4])

Kapitel VI, 23, darin das Schicksal der Propheten gezeichnet wird, durfte stehen bleiben, weil die Dehnbarkeit der Worte hier einen Ausweg zeigte. An der erstern Stelle aber, bei welcher der Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Testamente in der Person des Mittlers Johannes so ehern feststeht — öffnete sich dem Häresiarchen keine Lücke für den Rückzug. Deßhalb zerhaute er den Knoten, wie das so in seiner Art lag.[5])

---

1) l. c. cap. XII.

2) Tertullian l. c. cap. VIII versichert nämlich, daß Marcion einen Ditheismus eingeführt. Seine Theologie sondert einen guten von einem blos gerechten Gotte. Letzterer heißt bei ihm der wilde, auf den alle Motive der Furcht: Zorn, Wildheit, Gericht, Strafe, Verdammniß u. s. w. zurückzuführen sind. Und merkwürdig genug — seine Auffassung vom Gesetze trieb ihn zu dieser sonderbaren Binität, „denn seine Antithesen sollten den Bruch mit dem Gesetze documentiren, damit die Schüler aus dem Gegensatze der beiden Testamente den Gegensatz der beiden Götter zu beweisen vermöchten.“ (adversus Marcionem lib. I. cap. XIX.) In weiterer Consequenz ergaben sich ihm zwei Christus: ein echter Messias und ein Christus creatoris (des gerechten Gottes), als welcher Johannes der Täufer erscheine. Nach Eusebius V, 13 brachte erst Syneros die 3 Principien auf, welche Epiphanius (haeres. 42, 3) schon dem Marcion andichtet.

3) cfr. Tertull. l. c. cap. XVIII.

4) Hilgenfeld (a. a. O. S. 407) im Einvernehmen mit Schwegler (I, S. 263) steht gegen Hahn und Ritschl für ein Nichtvorhandensein der Ellipse ein, „da Marcion die Schwierigkeiten hier ähnlich wegräumen konnte, wie V, 29“, wo der Herr eine Einladung des Zöllners Levi angenommen. Allein dort paßte die Herablassung des vom guten Gott entsendeten Christus allerdings in die marcionische Dogmatik.

5) Tertull. de praescript. haeret. cap. XXXVIII.

Auch aus Luk. VIII, 47, dem Berichte von der Heilung der Blutflüssigen, will Marcion, im Zusammenhalte mit Leviticus XV, 20, eine Ausbeute für seine Zwecke gewinnen.[1]) — Wie er selbst das alte Testament en bloc verwirft, so unterlegt er dieselbe Denk- und Sinnesweise Demjenigen, der in einem feierlichen Momente versichert hatte: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern in das *πλήρωμα* es herauszusetzen.

Während Epiphanius[2]) in der Transfiguration des Moses und Elias zusammt dem Heilande eine reale Bestätigung der Harmonie zwischen dem alten und neuen Bunde erblickt; sieht Marcion besonders in IX, 35 das directe Gegentheil. Nach Tertullian[3]) ergänzte Marcion zu *αὐτοῦ ἀκούετε* die Antithese: nicht Moses und Elias höret! Und weil Petrus fälschlich den Moses und Elias mit dem Christus des guten Gottes in Uebereinstimmung geglaubt, deßwegen sei zur Warnung (monela)[4]) die Stimme von Oben erklungen: „Dieser ist mein geliebter Sohn."

Zu seiner Ansicht vom alten Bunde paßt es vollkommen, wenn Marcion auch die gesammte alttestamentliche Prophetenreihe wegstreicht, indem er wie irgendeine Bezeigung, so Bezeugung des guten Gottes vor dem Eintritte des wahren Messias in die Welt rundweg für unmöglich hält.[5])

XI, 29—33 hätte Marcion das Geständniß nicht verschweigen dürfen, daß der Christus des guten Gottes die Verstocktheit der Juden mit strengem Gerichte bedreut. Ein solcher Text lief aber zweimal seinem Systeme zuwider, weil eine Drohung lediglich vom gerechten (wilden) Gotte ausgehen könnte, und weil der Christus des guten Gottes mit den Juden keine Gemeinschaft pflog. Grund genug, daß Marcion vor einer wiederholten fractura enormis nicht zurückscheute.

---

[1]) Idem, adversus Marcionem IV, 20.

[2]) l. c. *ἔλεγχος ιζ*. S. 335 der Ausgabe Dindorfs.

[3]) l. c. cap. XXII.

[4]) l. c. cap. XXXIV.

[5]) cfr. l c. cap. X, 22. Man beachte, was Irenäus darüber angibt: „Die Marcioniten behaupten, daß vor der Ankunft unsers Herrn der wahre Gott Keinem bekannt gewesen, da der Gott, welchen die Propheten verkündet, nicht Christi Vater sei."

Aus Tertullian[1]) werden wir es inne, daß Marcion unter dem *κλέπτης* (XII, 39) den mosaischen Gott, den Gesetzesgott oder creator; unter dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (V. 40.) aber den Christus des genannten, oder den von den alttestamentlichen Propheten verheißenen Christus sich vorstellte. — Wo wäre in der paulinischen Quadriga des Römer-, Galater- und der beiden Korinthierbriefe eine derartige Differenz zwischen Messias und Christus zu gewahren?

Auch XIII, 29—35 zeigt sich ein abermaliges Manco;[2]) ja bereits Vers 28 wurde eliminirt, damit das alte Gesetz nicht in zu nahe Verbindung mit dem neuen käme. Wie unangenehm mußte es einen Marcion berühren, wenn V. 34 der Christus des Evangeliums sein Schicksal mit jenem der alttestamentlichen Propheten verglich!

Von seinem einmal eingenommenen Standpunkte aus konnte Marcion nicht einmal die schöne Parabel vom verlorenen Sohne (XV, 11—32) an ihrem Platze belassen.[3]) Baur[4]) will zwar nicht verstehen, was den Marcion mit ihr hätte so unzufrieden machen sollen. Allein schon Hilgenfeld[5]) erkennt unter tactvollem Hinweis auf die Exegese der widerstreitenden Homilien des Pseudoclemens[6]) es an, daß die Parabel damals allgemein auf das Verhältniß vom Judenthum zum Heidenthume in der Weise gedeutet wurde, daß man unter dem ältern Sohne sich das Judenthum, unter dem jüngern das Heidenthum gesinnbildet dachte. Wenn Baur[7]) selbst diese Auslegung zugesteht, so kann man nur erstaunt sich fragen, wie ihn die Auslassung einer Parabel, welche, so verstanden, die Pulsader des Marcionitismus durchschnitten hätte, nicht für die Annahme willkürlicher Verstümmelungen bei Marcion bestimmte.

XVII, 11—19 hätte Christus nach Marcion den gewiß unziemlichen Scherz sich erlaubt, die Aussätzigen zu den Priestern zu

---

1) l. c. cap. XXIX.
2) Wir wissen dies aus Epiphanius haeres. *σχ.* 41.
3) Epiphanius l. c. *σχ.* 42.
4) Kritische Untersuchungen u. s. w. S. 407.
5) A. a. O. S. 454.
6) homil. XXVIII cap. 22.
7) A. a. O. S. 510.

schicken,[1]) wiewohl er sie auf dem Wege dorthin heilte, nur damit die Unmacht des alttestamentlichen Priesterthums recht grell hervorträte. Solches wenigstens lassen die Worte Tertullians erkennen, durch die er nach Marcion den Heiland dargestellt sein läßt als „legis illusor, ut in itinere curatis ostenderet, nihil esse legem cum ipsis sacerdotibus.“[2])

Selbst vor kleinlichen Gegenüberstellungen, wenn sie nur zu Ungunsten des alten Testaments mit einiger Aussicht auf Erfolg sich anbringen ließen, bebte der die Bibel beschneidende Beschneidungsfeind nicht zurück. So hebt er XVIII, 35—43 es möglichst nachdrücklich heraus, durch die Heilung des Blindgebornen habe sich Jesus nicht als den Sohn Davids erwiesen, als Gegenstück nämlich zu 2 Reg. V, 6—8 v.[3])

Wir wollen mit dem Stärksten schließen, indem wir, was gegen 1 Corinth. II, 8 auffallend contrastirt, durch Marcion uns sagen lassen, daß die Intriguen des Judengottes und seiner Helfershelfer den Herrn an's Kreuz hefteten. Man braucht nur den Text bei Epiphanius[4]) anzusehen, um die Beobachtung zu machen, daß die Worte des Evangelisten εἰςῆλθε δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν (XXII, 3) von Marcion gestrichen wurden. Der beigeschlossene Elenchus läßt erkennen, daß nach marcionitischer Vorstellung der Satan zu tief stand, um bei der Versuchung oder Kreuzigung einwirken zu können. Die principes hujus aevi, welche den Heiligsten an den Kreuzesgalgen brachten, waren also zugleich principes hujus saevi sc. creatoris, dienten folglich um den Sold des Judengottes.[5])

Mehr konnte die Kluft zwischen Gesetz und Evangelium fürwahr nicht erweitert werden. In der Verachtung aller Gesetzesvorschriften ließ Marcion gewiß niemals sich irgendeiner Inconsequenz zeihen. So gestattete er, um das neue Bundeszeichen der Taufe, entgegen der jüdischen Beschneidungsinauguration, mög-

---

1) In Wahrheit mit Bezugnahme auf Levit. XIII & XIV.

2) l. c. cap. XXXV.

3) Laut Tertullian l. c. cap. XXXVI.

4) l. c. σχολεῖον 60.

5) cfr. Tertull. lib V. cap. VI.

lichst zu schärfen, daß nach einem Rückfalle in die schwere Sünde — im Ganzen dreimal — dieser Act erneuert werde.

Natürlich konnte Marcion, dessen Afterpaulinismus auch die paulinischen Episteln nur in eigens zubereiteter Form ertrug, die Apostelgeschichte[1]) um so weniger dulden, als er sich mit dem Apostelbecrete durchaus nicht Eins wußte.

b) Es stand zu erwarten, oder vielmehr, es war zu befürchten, daß nach Analogie des Afterpaulinismus dem kirchlichen Petrinismus gleichfalls eine Caricatur zur Seite folgte, um so mehr, als schon an der Schwelle der 2ten Hälfte des vorigen Jahrhunderts der pharisäische Judaismus den merklichsten Ansatz dazu erkennen ließ.

Das Apostelbecret hatte in Hinsicht auf das Judenchristenthum Nichts geregelt. — Die erste Zerstörung Jerusalems bezeichnet die erste Peripetie in dieser Richtung. Zwar kam schon bei der Bischofswahl nach dem Tode des Jakobus eine Spaltung in der Gemeinde zum Vorschein, wobei vermuthlich die größere oder geringere Anhänglichkeit an das jüdische Element den Theilungsgrund bildete.[2]) Aber erst als das Nationalheiligthum im Schutte lag, mußte unter den geraume Zeit vorher schon ausgewanderten[3]) Judenchristen eine Scheidung der Spreu vom Weizen vor sich gehen. —

Der verblendete Theil unter ihnen glaubte wohl, die Katastrophe der Tage Nabuchodonosors sei wiedergekehrt, und am Abschlusse eines vieljährigen Exils werde der erwünschte שִׁיבָה nicht ausbleiben. — Statt dessen kam ein Befehl des Kaisers Hadrian, auf den Substructionen von Alt-Jerusalem die neue Aelia Capitolina aufzuführen. Nun erst war für Tausende die zweite und entscheidende Peripetie in die Nähe gerückt; ein allgemeines Gottesgericht schien sichtbar über den Mosaismus hereingebrochen, und alle vorurtheils-

---

[1]) Idem ibid. cap. I & II. Wie mißliebig die Apostelgeschichte (wohl vornehmlich wegen ihrer dogmatischen Entscheidung im Decrete) den Sectirern war, bezeugt Augustin rücksichtlich der Manichäer (de utilitate credendi cap. III); Philastrius (haeres. 87) bezüglich der Nikolaiten.

[2]) Euseb. h. e. IV, 22.

[3]) Idem l. c. III, 5.

freien unter den Judenchristen erkauften sich den Eintritt in die neue Stadt um den Preis des Legalienverzichtes.[1])

Von diesem Momente an ist es, daß Eusebius[2]) versichern darf, die judenchristlichen **Gemeinden** seien ausgestorben. — Daß **einzelne** Nachzügler auch späterhin noch den Ritualien äußerlich treu blieben, muß nach der oben gemachten Unterscheidung Justins freilich zugegeben werden. — Nur darf man mit diesen nicht die sogenannten Nazoräer vermengen, welche zur Zeit des Hieronymus noch die Verbindlichkeit der Beschneidung für ihre Stammesgenossen aufrecht erhielten.[3]) Mochten diese hinsichtlich ihrer sonstigen Orthodoxie über allen Zweifel erhaben stehen;[4]) hätten sie nicht an die Fortfeier der Legalien religiöse Hoffnungen geknüpft, Hieronymus[5]) und Epiphanius[6]) würden sie gewiß milder beurtheilt haben. Schon ihr Verbleiben im Lande der längst erfüllten Verheißung trotz der drückendsten Verhältnisse macht ihren Conservatismus verdächtig; und vielleicht sind sie gerade Schuld, daß Hieronymus durch einen Rückschluß von ihren Anschauungen auf die Zustände im apostolischen Zeitalter in die früher (§ 28) besprochene Hypothese verfiel.

Am wichtigsten gestaltete sich indeß die Erscheinung der gleichfalls in dieser Zeit sich entwickelnden Ebioniten. — Ein ansehnlicher Bruchtheil der von Jerusalem Ausgewanderten und nicht wieder dahin Zurückgekehrten wurde dem Berichte des Epiphanius gemäß von einem nicht näher bezeichneten Elxai mit theosophischen Lehren vertraut gemacht. Solch theosophischen Judaisten verblieb im ausschließlichen Sinne der Name אֶבְיוֹנִים, welcher vielleicht früher eine Ehrenbezeichnung sämmtlicher Kirchenangehörigen war, woferne actt. II, 44 und 45 nicht mit Unrecht hieher bezogen wird. Genug — nach den spärlichen historischen Anhaltspunkten war der Name Ebionit mit Elkesait[7]) gleichbedeutend geworden.

---

[1]) Sulpicius Severus, hist. sacra lib. II. cap, 31.

[2]) l. c. IV, 4, 6. V, 12.

[3]) Hieronym. comm. ad Jesaiam I, 12.

[4]) Idem, ep. 74 ad August.

[5]) l. c. behauptet Hieronymus von ihnen, sie wollten Juden und Christen zugleich sein.

[6]) *Κιβώτιον κατὰ αἱρέσεων.* XXIX. 7. — Eine abweichende Ansicht verficht Dr. Wirthmüller in seiner Abhandlung: „Die Nazoräer."

[7]) Chwolson hat das Verdienst, zuerst den Namen אלחשיח als den

Allgemein wird zugegeben, daß die Doctrin dieser Ebioniten in den pseudoclementinischen Homilien niedergelegt sei; ebenso wenig wird bestritten, daß die Mitte des zweiten Jahrhunderts als die Geburtszeit des jedenfalls interessanten Werkes anzusehen sei, so daß ein tieferer Einblick in die Gesetzeslehre desselben uns jedenfalls ein Bild der gleichzeitigen judaistischen Anschauung vom Gesetze entrollen wird.

Sogleich in der ersten Homilie n. 13 wird Barnabas zum eifrigen Gesetzesjuden gestempelt. Denn er beeilt sich, binnen weniger Tage von Alexandrien aus nach Jerusalem zu gelangen, um bei der Begehung des Festes nicht zu fehlen. — Nach dem, was die Apostelgeschichte vom Nasiräergelübde des Paulus zu erzählen weiß, könnte des Barnabas Handlungsweise nicht auffallen. Aber nach der Darstellung der Apostelgeschichte, mehr noch des Galaterbriefes, müßte sein Gesetzeseifer viel weniger distinkt gewesen sein; Paulus zeigt sich ja gerade über den momentanen Judaismus des Barnabas am meisten in Aufregung versetzt.

Um von der sonderbaren Syzygienlehre zu abstrahiren, erscheinen besonders kennzeichnend die Ausschmückungen, unter welchen homilia II, n. 19 die Heilung der Tochter einer Syrophönicerin [1]) gemeldet wird. Da soll der Heiland gesagt haben: Es ist verwehrt, die Heiden zu heilen, die den Hunden gleichen, weil bei ihnen andere (von den jüdischen verschiedene) Speisen und Gebräuche in Uebung sind. Auf diese Worte hin habe das Weib sich selber zum Judenthume bekannt, da sie die Brosamen von dem Tische begehrte, welcher für Israel gedeckt sei — und nur darum und nur daraufhin habe der Herr ihrer Bitte willfahren. — Als ob Jesus nicht auch den samaritanischen Aussätzigen geheilt hätte, noch ehe derselbe seinen Dank bezeigen konnte. [2])

n. 25 scheint, wie unbedenklich angenommen werden darf, auf den Apostel Paulus gemünzt, der sich mitunter heidnische Citate

---

ursprünglichen entziffert zu haben. Nun ist es nicht schwierig, aus חשיח (ـمـــ = passend sein) = würdig, die Vermuthung abzuleiten, daß Elxai und Ebion zuletzt fictive Persönlichkeiten, Elkesaiten und Ebioniten zuletzt nomina appellativa darstellen.

[1]) cfr. Matth. XV, 22 und Marcus, VII, 25.

[2]) Luc. XVII, 16.

erlaubte, und dessen zahlreiche Wunder doch auch von Ebioniten schlimmstens für Wirkungen der Magie ausgegeben werden konnten. — So wird sehr unzweideutig der Apostel Paulus ob seines evangelischen Liberalismus noch öfter als Zielscheibe ebionitischer Verfolgungssucht ausersehen. Simon von Gittin ist nur die Maske, hinter welcher sich bald die edle Gestalt des Apostels, bald der Afterpaulinist Marcion verbirgt. — Gar nicht unwahrscheinlich ist es z. B., daß in n. 27 ein paulinisches Wunder[1]) persiflirt werden soll, indem Nicetas erzählen muß, wie Simon ihnen eine Apotheose durch das dummgläubige Volk in Aussicht stellte.

Da die Stimme der alttestamentlichen Prophezie zu dringlich gegen eine Fortdauer des Gesetzes in der Umhüllung des Judenthumes lautete, so mußte Petrus n. 38 folgende Ausflucht ersinnen: Moses habe das von Gott verliehene Gesetz 70 Auserlesenen anvertraut. Sofort sei es bald schriftlich fixirt worden, und nun hätten viele Ungehörigkeiten sich eingeschlichen. — Vermöge ihres Synkretismus ward es den Homilien bei einem solchen Principe ziemlich leicht, einen Propheten um den andern abzuthun. — Schon Irenäus[2]) beklagt es als einen den Häretikern ziemlich geläufigen Kunstgriff, entgegenstehende Schrifttexte einfach für interpolirt zu erklären. — Um seinem Subjectivismus auch einen biblischen Halt zu geben, ändert[3]) der Wanderapostel den Passus *τὰς γραφὰς μὴ εἰδότες*[4]) in *μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν* ab. — Da lassen sich denn Adam's Sündenfall, die Schwachheit Noe's, die Vielweiberei Abrahams und andere derlei Unzukömmlichkeiten freilich gefahrlos hinwegräumen.

Die, wo sie auftritt, überall unverblümte Opposition des Petrus als orthodoxen Apostels wider den proteusartigen Simon, der in wenigen Augenblicken die Rolle des Paulus um jene des Marcion vertauscht, ist übrigens nicht geeignet, eine conciliatorische Tendenz des Falsificates herausfinden zu lassen.

Eine der vielen Proben dieser Art liefert homil. III n. 2, woselbst Petrus zum Voraus ankündigt, daß Simon einen „unbekannten

---

[1]) actt. XXVIII, 6.
[2]) Adversus haereses lib. III cap. II.
[3]) homil. II, n. 52.
[4]) Marc. XII, 24.

Gott"[1]) als höchsten, als Gott der Götter erweisen werde. Aber zu gleicher Zeit wird dem Simon (verstehe Paulus) das marcionitische System unterschoben, wonach der höchste Gott zwei Untergötter abgeordnet hätte, den einen als Demiurgen (Schöpfer des Weltalls), den andern als Verkünder des Gesetzes.

Ein plumperes Beispiel für unsere Wahrnehmung birgt n. 7 der vierten Homilie. — Dort äußert der Simonite Appion, sobald er zu Tyrus des Clemens nur erst ansichtig geworden: „Das ist also der Mensch, welchen ein Barbar, Namens Petrus, zur Verbreitung des Judaismus verführt hat!" Wahrhaftig, wo dem Gegner eine solche Expectoration in den Mund gelegt wird, glaubt man nicht die Sprache der Irenik zu hören. —

Immer deutlicher gelangt der Judaismus des Werkes in den folgenden Homilien zur Aussprache. Da bekennt Clemens nicht Einmal blos[2]), daß er beim heiligen Gotte und Gesetze der Juden sein Heil gefunden; sondern nochmals[3]) gegenüber dem Appion, daß ihn die Philosophenschulen nicht befriedigen konnten; weßwegen er der jüdischen Religion sich in die Arme geworfen.

Endlich rückt Petrus zu Sidon[4]) mit einer geringhaltigen regula fidei hervor. Die wahre Religion beruhe auf dem Glauben an Einen Gott, auf dem Festhalten am Propheten der Wahrheit; auf der Taufe[5]) zur Vergebung der Sünden; auf der Entsagung aller Gemeinschaft mit den Götzen, und zwar der Entsagung vom Götzenopferfleische, vom Aas, vom Erstickten, von der Beute des Wildes und vom Blute; auf einem keuschen Leben; auf der Reinigung nach der geschlechtlichen Beiwohnung; auf Beobachtung der Reinigungsgesetze seitens der Frauen; auf der Mäßigung jedweden leidenschaftlichen Triebes u. s. w., also auf lauter Dingen, wie sie vi legis christianae oder aber vi legis mosaicae verpflichtende Kraft äußerten.

---

1) Die Allussion auf actt. XVII, 23 ist handgreiflich.

2) homil. IV, n. 22.

3) homil. V, n. 28.

4) homil. VII, n. 8.

5) Offenbar ist hier die Proselytentaufe (טְבִילָה) gemeint, welche sogar die Beschneidung ersetzen kann, jedenfalls sie begleiten muß. (cfr. Schulchan aruch, tract. jore deah, übersetzt v. Löwe. S. 164 ff.)

Nichts ist deßhalb verfänglicher, als das vorstehende Exposé. Beherziget man jedoch, daß im Ebionismus Moses und Christus nur Manifestationen eines und desselben Propheten der Wahrheit — des Adam — sind, so wird man beziehentlich der nomologischen Seite zu dem Ergebnisse kommen, daß Mosaismus und Christenhum, in allen wesentlichen Punkten als einig gefaßt, im Gesetze daher zusammentreffen müssen. Mit andern Worten: die Quintessenz dieser Gesetzeslehre wird in in der Alternative beschlossen sein: Entweder muß man die Offenbarung Mosis annehmen, oder die Offenbarung Christi, welch' letztere im Grunde nur die ursprüngliche, durch keinerlei Zuthat getrübte mosaische Offenbarung ist. — Nur unter dieser Prämisse konnten die Homilien die Behauptung aufstellen [1]): „Und so wird denn von den Hebräern, welche Moses als ihren Lehrer anerkannten, Christus verschleiert, sowie umgekehrt dem Moses von den Anhängern Christi widerfährt. Da nun aber die Lehre Beider im Grunde Eine ist, so nimmt Gott es beifällig auf, wenn man nur einem der Beiden zugestimmt;" desgleichen [2]): „Folglich trifft weder die Hebräer eine Verdammniß, weil Christus ihnen nicht offenbar geworden, woferne sie nur des Messias Satzungen nachkommen und den nicht hassen, welchen sie nicht kennen; noch auch harrt der Heiden ein solches Schicksal, weil sie von Moses ohne Kunde geblieben." Nicht eine Indifferenz des Gesetzes ist in dieser Lehre ausgesprochen, sondern nur eine Indifferenz des angeblich von den Einschiebseln der Prophezie u. s. w. enstellten, oder aber des von letzteren gereinigten Mosaismus. [3])

Sorgfältig wird jeder Zug hervorgehoben, der den Petrus als pflichtmäßigen Ritualisten bestätigen kann; so, daß Petrus sich gebadet und *κατὰ τὴν Ἑβραίων συνήθη πίστιν* die Speisen erst gesegnet und ein Eulogium zu Gott gesprochen habe, ehe er davon genoß. [4]) — Nothwendig müßte man hierin noch nicht etwas Ebionitisches erblicken. Wenn man aber schon in der folgenden Homilie [5]) dieselbe Einzelnheit wiederholt ausgehoben findet, so

---

1) homil. VIII, n. 6.
2) l. c. n. 7.
3) cfr. l. c. II, 38 & III, 17.
4) l. c. X, 26.
5) l. c. XI, 1.

läßt sich eine absichtliche **Legalien**beflissenheit in der Erzählung doch kaum in Abrede stellen.

Wenn auch demnächst an einer Stelle[1]) der Nothwendigkeit der Taufe das Wort geredet wird, nicht ohne Johannes III, 5 als Begründung hervorzukehren, so ist damit keineswegs die dauernde Gültigkeit der **Legalien** fraglich gemacht. Erinnere man sich doch, welche Bedeutung mit der Lustration schon durch Moses[2]) verbunden wurde, bis schließlich die Rabbinen diese Initation mehr und mehr sollemnisirten.[3])

Schon nichtmehr auffällig finden wir jetzt einen neuen Hieb, welchen Petrus gegen die Person des Paulus führt.

Als der Satan während der Quadragesima[4]) dem Herrn des Petrus, d. h. Christo, Nichts anzuhaben vermochte, da habe er mit der Absendung falscher Propheten gedroht. Sie — die Tripolitaner nämlich — möchten sich nun vor Allem jenes Apostels oder Lehrmeisters oder Propheten (der Verfasser würde natürlich hinter jedes dieser Prädicate ein Fragezeichen gesetzt haben) erinnern, der, ohne daß er zuvor sein Kerygma dem Jakobus „dem Bruder seines Herrn" — Jerusalem's Hirten — unterbreitet hätte, zu ihnen gekommen sei[5]) u. s. w. — Wie Petrus somit den Jakobus über den Rang eines Apostels erhebt und dessen Primat vorzugsweise damit zu beglaubigen sucht, daß die Verlässigkeit der evangelischen Wahrheit von seiner Gutheißung bedingt würde: so ertheilt er dem Paulus eine Censur, der gestandenermassen 14 Jahre hindurch der *κήρυξις* oblag, ehe er eine Zusammenkunft mit Jakobus einleitete. — Möglich am Ende, daß auch dem Zwiegespräche zwischen Petrus und Simon in Laodicea[6]) der tiefere Gedanke zu Grunde läge, daß der Einheit des Gesetzes nur Ein Gott; der graduell verschiedenen Mehrheit der Gesetze aber ein Polytheismus correspondire, so daß der Apostel Paulus wegen seiner markirten Unterscheidung von Naturgesetz, Dekalog und Evangelium unter der Larve des Simon auch der Vielgötterei bezichtigt werden sollte.

---

[1]) l. c. n. 25.
[2]) Leviticus XVII, 15.
[3]) Jebhamoth fol. 46.
[4]) Marc. I, 13.
[5]) homil. XI, n. 35.
[6]) homil. XVI, ab initio.

Ein letzter Angriff auf Paulus ist dessen mangelnder Autopsie entnommen, da er sich nur der Optasie des Herrn rühmen könnte. Denn folgendergestalt redet Petrus [1]) den Simon an: „Du hast dich also auch noch gebrüstet, Jesu Lehre besser zu kennen, weil du in einer Erscheinung sein eigen Wort gehört. Allein wer einer Erscheinung traut, oder einem Gesichte oder Traumbilde, der geht nicht sicher, denn er weiß ja nicht, wem er seinen Glauben geschenkt.“ — Gründet nun Simon die Bürgschaft einer Vision darauf, daß nur ein tugendhafter Mensch ihrer gewürdigt werde, so hält Petrus ihm entgegen, daß es ja auch praestigiae diabolicae gebe, auf dem Gebiete der Träume aber in jedem Falle nur ein sehr unsicherer Boden betreten werde.[2]) — Zuletzt erhebt sich Petrus gegen Simon zu einem außerordentlichen Grade apostolischen Selbstbewußtseins und Freimuthes, indem er ihn anherrscht: „Mir, dem starken Felsen und Fundamente der Kirche, bist du als Widersacher gegenüber getreten“ [3]) — unzweideutig eine Anspielung auf die Begegnung in Antiochia.

Das Vorgeführte rücksichtlich der Gesetzeslehre sowohl als auch der hievon abhängigen Stellung des Petrus gegen Paulus gestattet keinen Zweifel, daß die Adepten solcher Ansichten die radical widersprechende Apostelgeschichte resp. das Decret der Synode ebenso entschieden verwarfen,[4]) als wie ihre marcionitischen Widersacher.

Ein gewaltiger Riß zieht sich also durch die Gesetzeslehre der nun betrachteten christlichen Zeitläufte. Der eingeschlagene historisch-exegetische Beweisgang zeigte, wie die Gesetzeslehre eines Ignatius, Justin, Irenäus u. s. w. als Fortsätze der in der Apokalypse, im Römer-, Galater- und ersten Corinthier-

---

[1]) homil. XVII, 14.

[2]) Er verweist ihn auf Numeri XII, 6; Exodus XXXIII, 11.

[3]) homil. cit. n. 19.

[4]) cfr. Epiphanius l. c. XXX n. 3 & n. 16. Ein Gleiches geschah seitens Tatians (nach Irenäus) und der spätern Severianer. Von ihnen notirt Eusebius (h. e. IV, 29) eigens, daß sie die paulinischen Briefe zusammt der Apostelgeschichte in cumulo zurückwiesen. Uebrigens gebahrten sich auch unsere Ebionäer um nichts weniger intolerant gegen die Erzeugnisse des Apostels Paulus. (cfr. Irenaeus, adversus haereses lib. I. cap. 26; Origenes, tom. V. contra Celsum, in fine; Chrysost., homil. in Matth. XII, 2.

briefe ersichtlichen Gesetzesdoctrin des Apostelbeschlusses widerstreitend sei mit der Gesetzesscheu eines Marcion einer-, mit der Gesetzesherrschaft der Pseudoclementinen andrerseits.

Jene Richtung von Kritikern, welche, Semler an ihrer Spitze, trotz der Lossagung von aller Kanonsautorität doch die geschichtliche Aufeinanderfolge von Systemen und deren Vertretern während der beiden ersten Jahrhunderte nicht antastete; welche sich also damit begnügte, die Inspiration der Schrift a priori zu verneinen und vermeintliche Widersprüche zwischen den einzelnen canonischen Büchern aufzudecken, ohne eine Inversion des zweiten Jahrhunderts an Stelle des ersten zu begehren: dürfte in der durch den vierten Abschnitt des ersten Buches nachgewiesenen Einhelligkeit im Punkte der Gesetzeslehre angemessen widerlegt sein. Sie, welche man die skeptische oder mit einem Strauß'schen Schlagworte die **halb** negirende heißen könnte; hat wohl bisher für canonisch gegoltene Schriftstücke dieses Nimbus entkleidet. Aber sie hat nicht auch umgekehrt seither auf dem biblischen Index stehende Apokryphen damit bekleidet; hat nicht Machwerken, wie den pseudoclementinischen Homilien oder den Fälschungen eines Marcion die Ehre einer nahezu orthodoxen Vertretung zugewiesen.

Dies zu thun blieb der Schule des Dr. v. Baur in Tübingen vorbehalten, die sich daher als die moderne mit Auszeichnung bemerklich machte. Gegen sie möchte aus gegenwärtigem Abschnitte des zweiten Buches klar geworden sein, daß eine erst im zweiten Jahrhunderte geschaffene kirchliche Einheit, welche durch das Zusammenwirken von (dem Marcionitismus verwandten) paulinischen und (mit den Pseudoclementinen zusammengehenden) ebionischen Parteiarbeiten zu Stande gekommen wäre, eine Chimäre sei. — Die aus den Vätern des 2ten Jahrhunderts ausgelesenen Notizen erklärten sich vielmehr für ein auf der Basis des Aposteldecrets seit Langem ruhendes, einheitliches Dogma vom Werthe des Gesetzes — ungeachtet einer noch etwas länger anwährenden Verschiedenheit in der Praxis. Und da die **gänzlich** negirende Kritik alle ihr unbequemen historischen Aussagen anficht, so mochte wohl der hinzugekommene exegetische Beweis, welcher die Dissonanz zwischen den vom Afterkriticismus noch verschonten cano-

nischen Büchern und den zu Hilfe gerufenen häretischen Compositionen bloslegt, den entschiedenen Vortheil gewährt haben, daß er den Gegner mit seiner eigenen Waffe schlug.

Ziehen wir die Bilanz, daß die beispielshalber ausgehobenen Pseudoclementinen einen Petrinismus bekunden, welcher sich mit dem Petrinismus der auch seitens der Gegner als echt angesehenen Apokalypse[1]) **nicht** verträgt; ebenso, daß in Betreff des Gesetzes der marcionische Paulinismus mit jenem der unangefochtenen Briefe Pauli differire, indeß die fraglichen canonischen Schriften mit dem nomologischen Ausspruche des Decretes in bestem Einklange stehen: so wird wegen dieser Verwandtheit des Inhaltes auch die zeitliche Nähe des Apostelbecretes mit den in Rede stehenden canonischen Schriften gesichert sein; so werden dann aber auch die Bedenken wider dessen Urheberschaft fallen, mag die Negation auch noch so lange das Wort des alexandrinischen Katecheten[2]) bewahrheiten, daß kein Schriftstück so glücklich sei, von Anfechtungen verschont zu bleiben; so mag endlich der katholischen Kirche in den beiden ersten Jahrhunderten auch das Merkmal der **Einheit** nicht länger anzustreiten sein, und ist auch von ihr, der colossalsten aller Institutionen, im vollsten Maaße gültig: Concordia res parvae crescunt

---

[1]) Abgesehen von der im 3. Abschnitte des ersten Buches (§ 24) schon berührten unverkennbaren Uebereinstimmung zwischen apoc. II, 14, 20 und actt. XV, 29 sind es noch Stellen, wie II, 19, wo außer den Werken insbesondere auch der Glaube betont ist; ferners II, 9 und III, 9, wo an ersterer Stelle eine Verfolgung gerade durch die Beschnittenen, an letzterer die Nothwendigkeit einer Conversion Solcher angedeutet ist; (Römerbr. II, 28 enthält die beste Paraphrase für Ἰουδαῖοι), sodann VII, 9—17, wo der Besieglung der Auserwählten aus den Juden der Triumphzug der Auserwählten aus den Heiden angereiht ist, welche Nichts mit dem exclusiven Judaismus der fälschlich so genannten Clementinen gemein haben. — Während jene nur die Alternative zwischen Juden- und Judenchristenthum offen ließen (homil. VIII, n. 7), weiß die Apokalypse zwischen Juden- und Heidenchristenthum auszuscheiden. — Auch hat Dorner (Geschichte der protestantischen Theologie S. 831) auf die Gleichförmigkeit der apokalyptischen Lehre vom versöhnenden Tode Christi und von der Verwerflichkeit der Selbstgerechtigkeit mit der paulinischen aufmerksam gemacht.

[2]) Stromm. I. cap. 1. p. 277 ed. Potter.

Inhalts-Verzeichniß.

Erstes Buch.

Historisch-exegetische Abhandlung über das Apostelconcil.

I. Abschnitt.

Geschichtliche Einleitung zum Concil.

II. Abschnitt.

Gang der Synodalverhandlungen.

III. Abschnitt.

Decret der apostolischen Synode.

IV. Abschnitt.

Die Folgen der Promulgation des Decretes.

Zweites Buch.

Gedrängte Würdigung der neuern Kritik der Gegner.

I. Abschnitt.

II. Abschnitt.



